تكامل الحضارات*

الدكتورة
نجوة قصّاب حسن
وزيرة الثقافة

السادة الباحثون والمختصون الكرام

السـادة الحضـور والضيوف الأكارم

أرحب بكم أجمل الترحيب في سورية مهد الحضارات، سورية التاريخ العراقة، سورية الحاضر الذي يسير بخطى واثقة نحو المستقبل الأمثل برؤية علمية وتخطيط رشيد يحترم التراث والامتداد والتاريخ العريق ويبني مجتمع الحداثة والمعاصرة ضمن توجهات إنسانية منفتحة على

* ألقيت هذه الكلمة في افتتاح المؤتمر الدولي: التحصينات الإسلامية في بلاد الشام، الذي عقد في حلب من /١٦- ١٩/ أيلول /٢٠٠٣م/.

ثقافات العالم، تتقبلها وتتكامل معها لما فيه خير الوطن والبشرية جمعاء. هذا الموقف الحضاري الذي تمثّل ومنذ عقود عديدة باتجاهات فكريةً وسياسيةً تعزّزُ التكامل والتعايش وتؤكد الدور المحوري الهام الذي تلعبه سورية المعاصرة في مواقفها وعلاقاتها.

شواهد عديدة يسجلها التاريخ، نقرأ من خلالها كيف تسعى سورية إلى تعزيز اللقاءات والتقارب وتمدُّ يدها لتؤيد جميع المبادرات الهادفة لتحقيق السلام العادل والشامل والخير لشعوب العالم.

إن مواقف السيد الرئيس بشار الأسد رئيس الجمهورية العربية السورية إنما هي تجسيدٌ لهذه الرؤى الحضارية المستنيرة في الدفاع عن الحق والعدل بمفهومه الواسع وأهدافه الإنسانية الشاملة.

إن مؤتمرنا العلمي هذا ما هو إلا تجسيدٌ فعلي لتحقيق أهداف علمية تجمعُ الخبرات وتتبادلُ المعارف لما فيه الخير والتقدم في مجالات العلم والثقافة وحماية التراث الإنساني، وإن مشاركتكم في هذا المؤتمر هي احترام لهوية الحضارة، وموقفٌ يعبّرُ عن الرغبة بالتعاون والتكامل في خدمة الغايات المعرفية. هذه الغايات التي لا تخص سورية فحسب بل تخص النتاج الثقافي للبشرية والمخزون الفكري العالمي الذي تمتلكه الأجيال القادمة.

إننا نجتمع اليوم للبحث في موضوع التحصينات الإسلامية في بلاد الشام. هذا الموضوع الواسع المدى في امتداده الزماني حيث بدأت معالمُه وآثارهُ منذ فترات مبكرة، قبل الميلاد إلى العصور الوسطى وما يليها، تتالت فيها وتباينت الأساليب المعمارية والإبداعية، أو أضافت وتكاملت وتقاربت لتحقق

غايات الدفاع عن الأرض وحق الشعب في البقاء والاستقرار. كما توزعت في الامتداد المكاني في المدن والمواقع الداخلية والساحلية لتصبح جزءاً هاماً من الآثار التي تنتشر في سورية من قلاع وحصون وأسوار تتفرد بطابع معماري مميز، وتمتلك في حناياها كنوزاً من المعارف والكتابات والصور والألواح والأختام والأدوات التي تعكس حياة معاشة حقيقية سجلت صفحات من تاريخ هذه المنطقة وعكست المستوى الحضاري والإبداعي والعلمي لهذا الشعب العريق الذي سابقت حضارته الزمن في بزوغها. هذا الشعب الذي استطاع منذ آلاف السنين أن يحضر أوّل أبجدية في العالم وأن ينقش على الرخام وجوده وقصائده ومعاهداته وتشريعاته، وأن يستعير من الصخر قوته وصموده. بنى المدن وأسوارها وبواباتها، واعتلى الجبال ليبني قلاعاً وحصوناً راسخة الجذور والأساسات متينة البنيان، متماسكة الأطراف، أراد أن يقول عبر القرون القادمة إننا عشنا هنا، وبنينا لنا محطات في عمر المكان والزمان.

وثائق حضارة تواجه عوامل الفناء والاندثار وسجلات خالدة غنية بالمعارف وفنون الإبداع، قلاعٌ وحصونٌ كانت للحماية والدفاع عن حياة الناس والأرض وأصبحت قلاعاً لحماية المخزون الحضاري والثقافي الذي أبدع تلك العمارة وأرسى أركانها ومقوماتها. هي شواهد مبهرة تحكي مسيرة تقدم العلوم ومستوى الأداء، لكل منها بصمةٌ خاصةٌ تعرّفُ بالعصر الذي شمخت في إطاره، ولكلٍ منها لونٌ فنيٌ لا يخطئ الخبراء في التعرف إليه وإلى مقومات من أشاده وما أحاط به من وقائع حياة معاشة ورؤى جمالية وقيم أخلاقية.

نكاد نسمع في أروقتها صهيلَ الخيلِ ووقعَ الأقدام، ونتلمس في أرجائها قدرة العظماء الذين سادوا أقوامهم، وخلدوا ذكراهم. شوامخ وأوابد واجهت الزمن مئات السنين، فأصبحت جزءاً من نسيج الوطن وجباله الشامخة ومعلماً من معالمه الحضارية ورموزه الخالدة. هذه الحصون والقلاع التي كانت تزخر بالحياة هي بطاقة تعريفٍ بهوية الأجيال التي تعاقبت وعاشت على أرض سورية العراقة، سورية الزاخرة بالقدرات وعناصر البقاء البنَّاء. هي رسالة دعوةٍ لتنفس هوائها الزاخر بالحرية والنقاء، ودراسة مقومات بنيانها الصامد صمودَ شعبها وقيادتها وثبات مبادئها ونور مجدها السائر أبداً نحو التقدم والارتقاء في ظل قيادة السيد الرئيس بشار الأسد الذي يولي الآثار والتراث اهتمامه الدائم ورعايته الفائقة إيماناً منه بأن الآثار هي الحاملُ الأهم للهوية الحضارية والذاتية الثقافية.

أتمنى لهذا المؤتمر كل النجاح في تبادل الخبرات والمعارف لما فيه الخير للعلم والمعرفة والمخزون الحضاري الذي هو ملك الإنسانية جمعاء.

❖ ❖ ❖

كلمة المعرفة

٩

محاولة في إعادة الاعتبار
إلى «ربما» و«لعل»

رئيسة التحرير

بمقدور المتتبع للمشهد الفكري العربي أن يتلمس ظاهرة تتصل بالصيغ المستخدمة في معظم أنماط الخطاب المذكور، فالمدقق في هذا الكم الكبير المنثور على الصفحات المطبوعة، أو المحكي في وسائل الاتصال المختلفة سوف يفاجئه، على الأرجح، استخدام «تبذيري» للصيغ القاطعة الجازمة، استهلالاً أو استمراضاً أو استخلاصاً، من نمط «من نافلة القول» و«مما لا شك فيه»، أو «من الحقائق البديهية» و«يجمع الدارسون» وغيرها.. فضلاً عن انتشار «جماهيري» لـ «إنَّ» التوكيدية التي تكاد تكون أكثر الأدوات استخداماً في منطوق هذا الخطاب، يرافقه غياب ملحوظ لـ «إذا» الشرطية مع ما تفتحه من إمكانيات واسعة وما تحتفظ به من حق مشروط للاتفاق أو الاختلاف

ويمكن تتبع هذه الظاهرة أفقياً وعمودياً، أي من حيث انتشارها في العديد من الأجناس الخطابية المختلفة والمتنوعة، أو من حيث وجودها في سويات فكريّة وفنيّة متفاوتة، سواء كان الأمر يتعلق بدراسات ترصد ظواهر اجتماعيّة أو فكريّة، أو تتحدث عن شأن سياسي، أو تحلّل منظومة فكريّة، أو تياراً أدبياً أو مدرسة فلسفية.. وهي بمجملها لا تعدو - على الأغلب - سوى تفسير الكاتب الخاص لظاهرة، أو تأويله لنص، لانعتقد أنه يبيح له استخدام التوكيدات القطعية بناء على أمثلة جزئية، أو على عبارات وأمثلة منتقاة، وأحياناً تكون مقتطعة من سياقها العام، يتم الإتيان بها للتدليل على صحة القول المقدم وكأنه قانون علمي.

فإذا ما كان العالم المحيط بنا، والذي نُعدُّ جزءاً منه ونعمل لمعرفته أو تغييره أو الأمرين معًا، يتألف من بنية غاية في التعقيد، تنطوي على عدد لامتناه من الروابط والعلاقات المتغيرة على الدوام، فإن هذه الطبيعة تجعل من المتعذر عملياً - على ما يبدو - تقديم تفسير تام ومطلق ونهائي لأي من الظواهر المحيطة بنا، بسبب محدودية قدراتنا المعرفية المشروطة بتاريخية معرفتنا، كأفراد وكأجيال. وهذا لا ينفي إمكان حصولنا على معلومات تقترب بشكل ما، أو بآخر، من حقيقة الظواهر، ولا ينفي أيضاً إمكان تغيرها بتغير الشروط والظروف في المكان والزمان.

من هنا فإن وجه الغرابة في هذا الشيوع الذي يكاد يكون «مريعًا» لتلك الصيغ التوكيدية، والذي يتعارض مع السياق العام لنمو المعارف وتطور العلوم، أنها ترد في سياق مقالات أو تصريحات، تنتمي إلى حقل الدّراسات الإنسانية والاجتماعية، والتي يحتاج الأمر فيها إلى بحث منهجي علمي مطوّل ودقيق للوصول إلى إطلاق صيغ تقترب من التوكيدية، إذ إن التعميم فيها ينطوي على عدة إمكانيات تتعلق بعناصر المنظومات، لذا نجدها تميل إلى صيغ الاحتمال المعبر بدقة عن طبيعة ظواهرها..

والأكثر من ذلك، إننا نجد في العديد من مجالات العلوم الطبيعية ميلاً للتخلي عن صيغ التعميم التوكيدية الجازمة، مكتفية ومقتنعة بصيغ احتمالية معبرة عن حدوث الإمكانيات، ويمكن تلمس هذا الميل بدءاً من فيزياء الصغائر وصولاً إلى البيولوجيا ونظريات الوراثة، حيث نلمح بوضوح جنوحاً إلى تصور للحقيقة،

واليقين، يعتمد نسبيتها وتعددها، ويقر باحتمالية تحققها التي تزداد نسبتها بازدياد عدد الظواهر المدروسة.

فإذا ما كان الحال على هذا النحو في العلوم بمجالاتها المختلفة، والتي تأتي صيغها الاحتمالية تلك نتيجة لأبحاث ودراسات معمقة، فما بالك إذا ما كان الكثير من مستخدمي الصيغ التوكيدية الآنفة الذكر إنما ينطلقون من ملاحظات عاديةً، أو من قراءات خاصة لأحداث معينة، أو من انطباعات «شخصية» في أغلب الأحيان، ظنًا منهم أن منهجهم هذا يسوغ لهم هذا الاستخدام المفرط للعبارات إيَّاها، والتي يراد منها، على الأرجح، نشر قناعاتهم الذاتية أو تأكيد صحة أفكارهم واستنتاجاتهم بأسلوب يعتقدون أنه يتيح لهم «السيطرة» على المتلقي ومصادرة قناعاته المختلفة بالقطع والجزم.

ولعلّ سيادة هذا النمط من الخطاب تفصح عن وثوقية - اعتقادية - دوغمائية تقبع في أعماق ذهنية معينة تسود في العديد من مفاصل حياتنا الثقافية وأنماطها، وتعبر عن الرضا عن النفس، والثقة بالمعتقدات والأفكار نتيجة وهم امتلاك الحقيقة المطلقة والنهائية وإضفاء القداسة على القول، أو الإيحاء بها.

وتشكل الدوغمائية Dogmatism - عادة - مدخلاً جامداً لمشكلة معينة، يعتمد العقائد الجاهزة المأخوذة كحقائق مطلقة لا يرقى إليها الشك، بوصفها أساساً للإيمان «الأعمى» بصحة رأي أو نص ما، وبما هي كذلك، تُتخذ سبباً لإدانة أو رفض ما يخالفها أو يناقضها.

ونزعم أن انتشار هذه الذهنية الدوغمائية، يشي بغياب حركية فكرية مرجوة ومأمولة، لصالح ثبات وسكون، لا بل «سبات»، على حد تعبير الفيلسوف الألماني «كانط» عندما ربط بين المصطلحين في عبارته الشهيرة التي وصف فيها تأثير «هيوم» عليه بقوله «لقد أيقظني من سباتي الدوغمائي».

فالسبات ينشأ هنا، من التقوقع على المعتقدات والأفكار، واستبعاد إمكان الخطأ فيها، وفي الوقت نفسه، إمكان الصواب فيما يعتقده الآخرون، وهذه حالة متأخرة جداً - كما ندعي - عن موقف عبّر عن نفسه بصيغة متقدمة جداً، متمثلاً

يقول الإمام الشافعي «رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب.»

هذا الموقف الذي كان سابقًا لعصره تاريخيًا، عبر إدخاله عنصر الاحتمال على مفهوم الحقيقة، وصيغ الخطاب، خاصة عندما تتصل برأي، قبل أن تدخل، فعليًا وعمليًا، ليس على الآراء فقط، بل على صيغ التعميمات العلمية، أين نحن منه الآن في ظل شيوع هذا الوهم عند الكثير من المفكرين والكتاب بامتلاك مفاتيح المعرفة، أو القبض على الحقيقة وسجنها في صيغ نصوص قطعية؟

ألا يكفينا الاعتقاد - بتواضع - بأن ما نقوله وما نتوصل إليه لا يعدو مجرد «مقاربتنا» للوقائع، أو «تفسيرنا» للأحداث، أو «تأويلنا» للنصوص، بما يفسح مجالاً لإقامة الحوار بين «آراء» مختلفة و«تفاسير» متنوعة و«تأويلات» متعددة انطلاقًا من أنّه من حق الآخرين القيام بما قمنا به عبر تقديم آرائهم، وتفسيراتهم وتأويلاتهم، فالمعرفة متاحة لمن يعمل عقله ويجتهد في إنتاجها سيما وأن «العقل أكثر الأشياء عدلاً بين البشر» على حد تعبير الفيلسوف الفرنسي «ديكارت».

ولعلّ المدخل المناسب للوصول إلى ذلك هو الابتعاد ما أمكن عن استخدام تلك الصيغ التوكيدية الجازمة القاطعة، واللجوء إلى استخدام الصيغ الاحتمالية المفتوحة على الممكنات، من شاكلة «ربما» و«لعل» و«من الممكن» أو «من الجائز» و«قد» وغيرها.. إضافة إلى الصيغ الشرطية من نموذج إذا... إذن.

وهذه الدعوة لإعادة الاعتبار إلى الصيغ الاحتمالية والشرطية المذكورة أعلاه، لانعتقد أنها تنفي وجود مجالات قد يصح استخدام الصيغ التوكيدية القاطعة، منها ما يتعلق بالمجال الأخلاقي أو التربوي أو الحقوقي، خاصة عندما يكون الغرض منها تقويم السلوك أو تصويبه أو الفصل في نزاع، مع الإشارة إلى نسبية تلك المعايير بين الأمم والمجتمعات، وإن كان تبديها أقل حدةً من المجالات الأخرى.

كما يمكن أن نخرج من مجال دعوتنا تلك ما يتصل بالوقائع التاريخية أو العلمية التي ثبتت صحتها وليس هناك اختلاف عليها، بل الاختلاف يقوم على الأرجح في تفسيرنا لها.

كما نزعم أن دعوتنا هذه لا تلغي حق الكاتب، أو المتحدث، في استخدام وسائل التأثير المختلفة على المتلقي عبر صيغ محاججة مقنعة وقوية، تبرز قوة أفكاره وجوانب الصحة فيها، دون أن تهمل احترام عقل مخاطبه، بالتنويه مثلاً، إن ما يقدمه هو وجهة نظره ورأيه، وللآخر حق القبول أو الرفض. ولعلّ الصيغ الاحتمالية أكبر مساعد على نجاح هذا المسعى، وقد تنجح فيما قد تفشل فيه الصيغ التوكيدية، التي إن حققت ما تبغيه، فإننا نعتقد أنها تفعل ذلك عبر التمويه والتستر على تهافت المضمون، الذي غالباً ما يتكشف وينهار، بعد أن نخلع عنه إهاب القوة المنسوب إليه عبر عبارات التوكيد اليقينية الجازمة.

وقد يتطلب الأمر منا إعادة النظر في معنى «الحقيقة» المتداول والمستخدم هنا بوصفه موضوعاً ناجزاً يمكن حيازته بصورة مطلقة، نهائية، حاسمة ويقينية؛ ولعلّ هذه النظرة إلى مفهوم الحقيقة أبعد ما تكون عنها لأنها تقاربها كمفهوم أحادي، قبلي، متعالٍ، وبوصفها كلية غير مشروطة أو جزئية أو متغيرة، وليست أبداً مثار اختلاف أو جدل.

ولعلّ هذا الاعتقاد بالقبض على الحقيقة، كل الحقيقة، ينطوي على خطاب آخر «مسكوت عنه» يتمثل في نفي امتلاك الآخر المختلف لهذه الحقيقة، أو حتى لبعض منها؛ بينما يتكشف تاريخ الحقيقة في مجمله، كتاريخ لتجارب نظرية أو عملية تقوم على الترجيح والمفاضلة. وقد عبّر الفيلسوف الفرنسي «باشلار» عن شيء من هذا بنظرته إلى تاريخ العلم نفسه بوصفه تاريخ أخطاء، بانياً على مقولته هذه ما أطلق عليه فلسفة اللا أو فلسفة النفي.

فلا شيء - على ما يبدو - يبقى بصورته الحاسمة والنهائية، وحيث تبدو الحقيقة على حد تعبير المفكر علي حرب «أقل حقيقية مما ينبغي».

ومن هنا تتّضح أكثر أسباب دعوتنا للتخلي عن السّياق الذي يتم فيه استخدام صيغ الخطاب القطعية التوكيدية، لأننا نعتقد بأنها حجر الزاوية في استبعاد الأساس الذي يبنى عليه حق الاختلاف عبر التأكيد الضمني بأننا نمتلك - دون سوانا - كل الحقيقة، وليس جانباً منها. بينما نميل إلى الاعتقاد أن لا تفسير، أو رأي هو أولى بالحقيقة من غيره، وبالتالي، من الصعب القبول أن مذهباً ما يحتكر الحقيقة دون سواه، أو يشكل مصدراً وحيداً للمعرفة بمعزل عن غيره. ولعلنا، في

حال الاتفاق على هذا المبدأ نمهد الأجواء لإقامة الحوار بين المختلفين، بعد التخلي عن تحويل معتقداتنا إلى أوثان أو آلهة نكون بموجب تقديسنا لها على أتم الاستعداد لتكفير أو - في أحسن الأحوال - تسفيه من ينتقص من مكانتها أو يخالفها.

وما نأمله من إقامة الحوار المرتجى هو احتمال انفتاح فضاءات واسعة لإمكانية النقد للذات وللفكر، للممارسات والمعارف، للمؤسسات والبنى، للإنجازات والانكسارات، ربما يفسح مجالاً لإحداث تغير في رؤيتنا للأشياء أو في طريقة تعاملنا معها ومع ذواتنا ومع الآخرين..

ولا نرغب من دعوتنا هذه إلى التخلي عن الاعتماد التام والوحيد على الصيغ التوكيدية وإعادة الاعتبار إلى الصيغ الاحتمالية، أن يفهم أننا ندعو إلى التخلي عن المرجعيات الواقعية والتاريخية، أو ننفي إمكان التصديق على حقائق معينة، أو حتى تحويل الحقيقة إلى مجرد معنى قائم في تأويل لا يأخذ في الاعتبار مسألة الإحالة إلى مرجع، أو قبول برهان عقلي، لأننا عندها سنقع في نسبية مطلقة قد تسقط بالتالي، مفهوم الحقيقة نفسه، وربما تنتهي إلى «لاحقيقة»، بعد نفي إمكان المعرفة أو الوصول إلى يقين.

ونعتقد - غير جازمين - أن قوة الصيغ الاحتمالية والنسبية، إنما تكمن في مرجعيتها، وفي الإشارة إلى أنها تفسيرنا «نحن» و«الآن» لظاهرة ما هي وفقاً لطبائع الأشياء متغيرة ومعقدة ومتشابكة، ويقوى تفسيرنا، أو استنتاجنا، بقدر ما ندعمه بوقائع، أو نثبت اتساقه المنطقي، ويضعف بقدر ما نعريه من ذلك، ونتركه وحيداً معتمداً فقط على «لعب لغوي» بالألفاظ يستند إلى صيغ توكيدية قد لا تمتلك جذوراً لها إلا في عقولنا الواهمة وبناها المتصلبة المغلقة.

❖ ❖ ❖

ملف الترجمة

الترجمة سبيل المثاقفة والرقي الحضاري

١٦

الترجمة تواصل فكري

أ. نزيه الشوفي *

تفهم الثقافة، في وجه من وجوهها، على أنها مستودع للأفكار يفيد منها أفراد المجتمع وتؤثر فيهم، كما تؤثر في نواحي الحياة التي تتحدد مجتمعيًا.. وبذا تكون الثقافة أحد مؤثرات الكلام واللغة..

واللغة في هذا السياق وعاء للثقافة، أو هي كائن حي، ليست مجرد مجموعة من الألفاظ والتراكيب أو مجرد أصوات.. ولا قضية مصطلحات ونقلها من لغة المصدر أو المنبع إلى لغة الهدف أو المصب عبر الترجمة (بتحويل المعنى إلى لفظ أصيل أو تعريبه بالنقل الصوتي للفظ) بصرف النظر عن الإشكاليات أو الخلافات بين المختصين والنحاة في هذا الصدد، أو الحذلقات اللغوية، كالتي تضع بين الشاطر والمشطور «سندويتش».

(*) نزيه الشوفي: كاتب ومترجم - يعمل صحفيًا في جريدة تشرين بدمشق.

إذن فاللغة جسم يتحرك في بدن مرئي.. كما هي اقتضاء فعل وإخبار معرفي لتغيير الذهن[1]، عبر المكتسبات اللغوية من الثقافات الأخرى التي تفد إليها عبرالترجمة.. وقد حدثت متغيرات كثيرة على اللغة العربيةوتدخل اللغة في إطار التطور التاريخي- الحضاري أيضًا من حيث هي واسطة تفاهم بين البشر، وخبرة وابتكار ومغايرة، عبر مراحل تطورالحضارة..

الترجمة رحلة في اللغة والثقافات:

لا يقتصر فهمنا للترجمة في هذا المقام على نقل نص من لغة إلى أخرى، بل إنها وسيلة لتبادل المعارف بين الأمم، كما أنها رحلة شاقة في لغتين، لغة الأصل، المنبع، ولغة الهدف أو المصب. وهذه هي قضية الترجمة العليا، أي نقل حضارة أخرى إلى الحضارة القومية، فتشكل الحضارة الوافدة فرعًا آخرللحضارة الموروثة، دون أن يؤدي ذلك إلى لهاث أهل هذه الحضارة (القومية) وراء المعاني والمصطلحات الجديدة، فتتبع اللغة القومية إلى الوافدة، وتصبح الحضارة المنقولة هي المبدعة والناقلة هي التابعة.. ويصبح دور اللغة الحائك والترجمة هي النول..

ذلك لأن اللغة حامل للعلوم والثقافات ونتاجات الأمم المعرفية الحضارية، وتقوم بأداء عملية هامة في التراث الإنساني يتلخص في أنها تنفخ الحياة في النتاجات الفكرية والعلمية حين نقلها من لغة إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى مغايرة..

الثقافة القابلة للترجمة لا تموت:

فمسرحية شكسبير (عطيل) مثلاً ترجمت إلى معظم لغات الدنيا، ولم تزل تترجم لماذا؟ لأنها تحمل حسًا إنسانيًا دائم الحضور، وفيها يؤكد **شكسبير** باستمرار على أن الصدام الحضاري **بين عطيل** العربي (المغربي) الأسمر **وأعدائه البيض** هو سبب الفاجعة التي آلت إليها شخصيات المسرحية التي تحكي قصة زواج وحب تراجيديين، بين **ذلك الأسمر** العربي والفتاة البيضاء الإيطالية (ديزدمونة).. ولكل هذه المعطيات قام المترجم منذ خمسة قرون ولم يزل يقوم بنقل هذا الجانب النقدي من لغة المنبع (الإنكليزية القديمة) إلى لغته القومية ليقدم شاهدًا تحليليًا شموليًا(جامعًا) على التعصب العرقي محددًا المرض وأعراضه وعدواه، ويهيب بالبشر لمعالجته والشفاء من هذا الداء الخبيث، وضرورة الحوار والتواصل مع الآخر واحترام هويته وتكوينه الطبيعي

(١) - نشير هنا إلى رسالة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) في عام المجاعة إلى عمر بن العاص: « القوت، النجاة» وهي خبر.

(اللون والبشرة واللغة..) والأنثروبولوجي والتاريخي بندية قوامها التساوي بين خلائق الله، وبعيدًا عن عقلية تشايلوك التي تتحكم بأدوات التقنية الخطيرة في عالم اليوم وبعقلية أعداء عطيل السالفين.

إن هذه المسرحية تحمل رسالة صادقة نبيلة تحمل في ثناياها وشائج المحبة والتآخي والتعايش بين الشعوب، وتعرية الظواهر المعادية (التشايلو كية)..

إذن فقابلية الثقافة إلى الترجمة هي في ما تحمله هذه الثقافة من قضايا إنسانية نبيلة وقيم ومعارف ، في آن معًا..

وبذا تكون الترجمة عملية توليد فوارق بين اللغات من ناحية، وفي ذات اللغة القومية من ناحية أخرى، وذلك بانفتاحها على آفاق جديدة تكسبها عوامل تجديدها فتتكاثر مفرداتها ويغتني قاموسها، وتحدث مثاقفة ذاتية/- auto culturation/ ..أي تفاعل بين ثقافتين وبين عناصر اللغة القومية ذاتها..

ونسوق مثالاً آخر مقتبسًا من الثقافة اليونانية، فقد أكد أفلاطون (٤٢٨- ٣٤٧ ق.م) على أن الترجمة هي لغة التأويل والرمزية، ذلك لأن الحرف يميت والروح تحيي.. أي أن اللغة لاتستطيع التعبير عن حقيقة الأشياء[1]. وقد قسّم الجملة إلى مكون اسمي وآخر فعلي، لأن الكتابة لديه تحطم الذاكرة وتوهن العقل، ولذلك فإنه لا بد من الترجمة التي بإمكانها إحياء الكتابة الأولى.

فيما عارضه تلميذه - أرسطو وقال بإمكانية الوصول إلى العالم الحقيقي عن طريق المقولات الكامنة في العقل والتي يعبر عنها باللغة.. وإنه يمكن ترجمة المصطلحات والمعاني من لغة إلى أخرى بالاشتقاق اللغوي الذي هو شكل من القياس المنطقي، لأن اللغة لدى أرسطو قدرة ذهنية مكتسبة يمثلها نسق الرموز، وبها يتواصل أفراد المجتمع والمجتمعات البشرية معًا ... وإن بإمكان الأمم أن تتحاور بواسطة اللغات..

ومن هذه المقولات المبكرة، انطلق الجاحظ بنظرته المغايرة للترجمة، وهي نظرة تأملية تعتمد على البيان والمعرفة المتوازيين. فقد وجدانه «كلما كان الباب من العلم أعسر وأضيق والعلماء به أقل ، كان أشد على المترجم وأجدر أن يخطئ فيه.. وهذا يعني أن يكون المترجم عالمًا بل أعلم الناس باللغتين.. والمترجم لا يؤدي أبدًا ما قال على خصائص معانيه وحقائق مذاهبه ودقائق اختصاراته وخفيات حدوده، ولا يوفيها حقوقها ويقوم بما يلزم الوكيل ويحبّب الجري والإخبار عنها على حقها

(١) فاستعان بأسطورة الكهف..

وصدقها، إلا أن يكون في العلم بمعانيها واستعمال تصاريف ألفاظها وتأويلات مخارجها..».

ولذلك فقد نبه الجاحظ المترجم إلى وجوب معرفة أبنية الكلام وعادات القوم وأساليب تفاهمهم، وهذا ما يمكنه من إدخال تحسينات على النص، وهذا قاده إلى التفكير بترجمة الشعر وترجمته المعكوسة التي تفقد جماليته ووزنه .. أو ما يسميه بعض الكتاب (الإيطاليين) بالخيانة..

الترجمة حامل للثقافة:

ما كان للحضارات والثقافات أن تتطور وتتلاقى لولا الترجمة والحوار بواسطتها.. وهذا هو فعل ثقافي تاريخي هام ومستمر بين الأمم ذات الألسن المتباينة، وتعد الترجمة أفضل أدوات هذا التلاقي أو المثاقفة بين الأمم وثقافاتها عبر اللسان أو الترجمة، وفي هذا يقول البيروني:

«يترجم للسامع ما يريده القائل في الوقت الراهن، فكيف يتيسَّر نقل الخبر من الماضي إلى المستقبل على الألسنة مع تطاول الأزمنة؟ إنه لولا قوة النطق في الإنسان المبدع للخط الذي يسري في الأمكنة سريان الرياح وفي الأزمنة سريان الأرواح، ما كان ذلك ممكنًا».

ويقدم لنا تاريخ الترجمة أن بداية التثاقف عبر الألسن حدثت في العصور المبكرة عبر قوافل التجارة من بلاد الهند والسند إلى ما بين النهرين حتى المدن اليونانية عبر البحر الأبيض المتوسط.. وقد نمَّت وطوَّرت أثينا - مدينة الحكمة- تلك الثقافات وأضافت إليها وبعثت إلى المشرق (الإسكندرية وأنطاكية وحران وبغداد) بنتاجاتها فقام العرب السريانيون بترجمتها إلى العربية وتطورت هذه العلائق التناقضية بين العرب والشعوب الأخرى، عبر التجارة، حتى البعثة المحمدية، فأصبح القرآن الكريم- بعد ترجمة معانيه أو تلاوته بلغته وألفاظها على ألسن الشعوب التي اعتنقت الإسلام - أصبح واسطة تثاقف عليا وقيمية عظيمة، ولم يزل هذا الكتاب الكريم يترجم (معانيه) إلى اللغات الحية والميتة لكونه يحمل أمانيهم وقيم المحبة والتآخي والتسامح وينبذ الخلاف والصراع والحقد العرقي أو القومي أو المصلحي .. إلخ..

ثم تطورت الثقافة والعلوم العربية، في العصر الأموي ثم العباسي، باعتمادها على الترجمة.. وبدأت تتراجع بانحسار حركة الترجمة، وهذا صحيح..

وساعدت الترجمة الحديثة على التقارب بين الثقافات، وبوساطتها تم التفاعل الحي بين الحضارات ، لكونها العنصر الواسط والموصل بينهما..

الترجمة تواصل فكري:

إن المثاقفة تجري بوسائط عديدة أصعبها الكلام أو لغة النص التي تفك أحاجيها الترجمة، وبذا يكون المترجم أداة وصل واتصال إنسانيين مرتبطتين ببعضهما كفاية وقيمة..

وعليه يمثل المترجم ثقافة أمته كما يمثل الكاتب لغة أمته، وهنا تحدث أول خطوة اتصال بين ممثلي أمتين لتنشأ ثقافة ثالثة تدخل في نسيج ثقافة المترجم وفي الذات القومية.. وعبر هاتين الوحدتين الصغيرتين تتسع الفسحة لتشمل ثقافة أمتين مغايرتين، وتتوزع مجالات هذا التواصل لتشمل الأدب والفكر والفن والعلوم...

وتأخذ الترجمة الفكرية هنا صيغة نقدية حيث يلعب الفكر دور الرقيب على نتاجات الأمة الأدبية والعلمية، ويقوم بتوجيه هذه الثقافة.. خاصة وأنه وسيط بين الأفكار المختلفة.

وعليه فإن التواصل الثقافي والحضاري هو عملية تاريخية تتسم بمتغيرات معتدلة أو حادة طبقًا لنوعية هذا التواصل أو درجة التفاعل..فإما أن تؤدي إلى التأثير الحي، وإما تقود إلى الخلافات والصراعات.

ذلك لأن التواصل الثقافي يختلف عن التواصل بالحاسوب وهو أكبر من أن يكون مجرد نقل معلومات.. ويستوجب نجاحه معرفة أكثر من لغة يفهمها الطرفان، لغة اللسان ولغة الأذن ولغة العين والشعور الخ.. ويحتاج إلى معارف مشتركة ورؤية مشتركة للعالم والكون وللقيم التي لابد أن تكون منسجمة يتبناها الطرفان.. ومن هنا تبدو الترجمة موقفًا إيديولوجيًا وليست عفوية بطبيعة الحال.وتنشأ عنها علاقة تأثير وتأثر أو انفعال وفعل وبالتالي تواصل دائم ومستمر..

والتواصل وجهان:

- تواصل في إطار الحضارة الواحدة.

- والتواصل بين مختلف الحضارات .

والتواصل الثقافي - والحضاري قائم منذ القدم، ومصاحب للإنسان في نزوحه الصامت أو الصاخب، إما بسبب المتغيرات الجغرافية - الطبيعية والسياسية والاقتصادية، وإما بسبب العنف والحروب وما شابه..

والتواصل أنواع أو حالات ثلاث:

الفعل والتواصل والانفعال..

أ - ففي حالة الفعل: يرقى التواصل إلى مستوى التفاعل بين الحضارات والثقافات المجاورة أوالسابقة أو الراهنة.. كما الحال في أوروبا التي ورثت الثقافة الإغريقية وبنت عليها حضارة ثانية.. أو المسيحية التي استلهمتها وحولتها إلى فعل

ثقافي خاص بها بعد أن خرجت هذه الثقافة من دياميس الشرق لتفد إلى أوروبا عن طريق الترجمة وتتحول فيها إلى ثقافة جديدة مضاف إليها تأويلات وشروحات خاصة بهذه الثقافة الجديدة الناتجة عن رؤية أوروبية فاتحدت الثقافتان في ثالثة ربما تبتعد كثيرًا عن المسيحية وربما تقترب منها بقدر ما.. إذن لقد حدث التواصل بين ثقافة أوروبا الجديدة وثقافة الدياميس الطهرية الشرقية، لتلد هذه الثقافة التي تتطور على مر الأيام ودولان دولها.. (ومن ثم تصدر إلينا على أنها الثقافة الحقة، وتترجم على أنها هي القول الفصل وأن أوروبا - والغرب - هو إمام البحث والحقيقة.. وقد قمنا نحن العرب - بترجمة هذه الثقافة الجديدة وانحزنا إلى هذا أو ذاك من رموزها دون حضورنا أو الرجوع إلى مرجعيتنا الذاتية لنستلهمها رأيًا آخر)..

٢ - وفي حالة التواصل، وهي الدرجة العليا من التثاقف بين الأمم، يتفاعل الفعل مع الفعل والثقافة مع الثقافة، وتتلاقى المجتمعات عبر تبادل أسباب التطور والحياة والاستمرار.. على عكس الانفعال..

٣ - الانفعال: وهو طغيان ثقافة على أخرى بالقوة وهو ما يسمى بالصراع الثقافي أو الحضاري، الذي تنتفي فيه مقولة «الثقافة فعل حر ينتقل بالتبني والاعتناق».. وتتقدم مقولة الهيمنة والخضوع أو الحتمية الثقافية (الغربية) فيجهز فعل ثقافي (بالقوة) على فعل ثقافي آخر.. كما يجري الآن في القرن الواحد والعشرين الذي هو طباق للقرن السابق، حيث افتتح بذبح العرب والشرق بعامة، واختتم بذبح العرب والشرق.. إما على يد الأوروبيين (في القرن السابق) أو على يد الأميركيين الذين يجهزون العدة والعتاد لإسقاط هذا الشرق، فمنذ إطلاق شعار ثقافة العولمة (الأميركية) أصبح التواصل الثقافي (التفاعلي) صعبًا أو على نحو مستحيل.. ذلك لأن هذه الثقافة(ثقافة القوة) تفترض صراعًا حضاريًا من طرف واحد هو الحضارة الأميركية التي تسعى لفرض نفسها كحضارة بديلة لكل الشعوب.. وعبر ثقافة ثلاثية الأبعاد :البطن، والجهاز التناسلي، والدم..

أو كما يصفها أهلها بأنها حضارة تكبير الثديين، وقلب الجنس (من أنثى إلى ذكر وبالعكس) وثقافة ماكدونالدز والكوكا كولا ومالبورو..

ولعل انهيار الاتحاد السوفييتي حفّز أميركا ومنظريها للبحث عن عدو جديد يتناسب مع مقاييس أطماعها ومصالحها الاستراتيجية الهادفة - إلى السيطرة على منابع النفط (رغم أنها لم تعد مضمونة) سواء كان ذلك بالعولمة الثقافية أم بشن

الحرب، سيان عندها.. أو بحجة تحرير الشعوب من أنظمتها الديكتاتورية والإرهابيين فيما تعني في الحقيقة: تحرير الشعوب من ثرواتها وتخليصها من طاقاتها ونسف حضاراتها وثقافاتها..

لقد كرّس الغرب (وأميركا خاصة) دلالة العالمية بوصفها لصيقة بما يصدر عنه من ثقافة.. واستخدم مصطلح أدب عالمي ليشير فقط إلى الآداب الغربية دون سواها ، وأن العالمية مقصورة على الغرب وحده..

ظلت هذه المقولة مهيمنة على مدى القرن الماضي، وأخذت اليوم طابعًا قسريًا مع ثقافة العولمة الأميركية.

وقد وجدت هذه الثقافات طريقها إلينا عبر معاهدها التعليمية أو التبشيرية أو دور النشر، مثل دار (نورتون) الأميركية التي بدأت تنشر عن طريق الترجمة «روائع العالم» وهي مختارات من الأدب الأوروبي (منذ ١٩٥٦) وشملت أدب العبرانيين القدماء بأقلام أوروبية، ثم ترجمت بعض النتاجات اليونانية، ثم الآداب القروسطية حتى العصر الراهن..

دون أن تذكر ولو تلميحًا آداب الشرق والعرب لأسباب تتعلق بتعريف الدارسين الأميركيين للشرق المتخلف (سابقًا) والإرهابي (حاضرًا) وبهدف ترجمة وترويج هذه الثقافة وهو تعريف الشرق بتراث الغرب وأميركا سيدة العالم دون أن يطرأ عليه أي تجانس أو امتزاج بتراث الشرق (أو الشعوب المغايرة كما يسميها كتاب أميركا المعاصرون)؟!.

وكذلك الآداب الإفريقية هي متخلفة ومغايرة.. وقد تأصلت هذه النظرة العنصرية (المقيتة) في أوروبا مع نشوء الأدب المقارن..

ولم يتمكن المترجمون الغربيون أو الشرقيون من إخراج هذا الأدب من عزلته وذلك لأن أصل نظرية هذا الأدب يقوم على أن المقارنة تتم بين أنساق أو تراثات متساوية ومتجانسة، لا متفاوتة في القيمة ومتغايرة في النوع والجنس. لأن المقارنة تحدث على محور أفقي أي بين متساويين - ندّين أو بزاوية قائمة - وإن الآداب الشرقية والإفريقية هي (آداب أخرى) غير مؤهلة للمقارنة(*).

ومع كل هذا، ورغم معرفتنا التامة بنوايا الغرب والأميركان غير السليمة ولا الخيرة، نعتمد في ترجماتنا على الآداب الغربية - وبخاصة الأميركية - وكلما أردنا الترجمة نتجه غربًا ، ولماذا لا نتجه شرقًا مثلاً؟

وهذه هي المقدمة الأولى لترتيب

(*) - ندوة الحضارات والأدب/ تشرين ٢٠٠٢/ د. حفناوي العلي.

الداخل (محليًا كان أم قاريًا) قبل الانتقال إلى ترجمة الثقافات الأوروبية والأميركية، لإحداث مثاقفة ناجحة وتواصل سليم متكافئ.. بدءًا من النقطة الأولى: الاختيار المنظم والتركيز على أُمّات الكتب والمراجع الأدبية والعلمية والآثارية ، طبقًا لحاجة الأمة لها.. لأن الثقافة كالجسم الحي يرفض كل ما هو غريب عنه..

وانطلاقًا من نقطة التعجيم أو الخطوة التالية، أي القيام بترجمة نتاجاتنا بأقلامنا وليس بأيديهم.. كي نسهم بإنتاج الثقافة الثالثة، لا أن تفرض علينا.. أي أن نقلع عن استهلاك العلم والأدب الغربيين دون أن نسهم في إنشائهما..

لقد ترجمنا أفكار الغرب دون أن يكون لدينا فكر جديد، وبقي فكرنا يدور في دائرة السلفية أو التوفيق ما بين ليبرالية غربية واشتراكية سوفييتية (سابقًا) وقومية رومانسية (مستقاة من رينان أو فيختة)..

ونحن الآن في مرحلة الحتمية الفكرية، دون شك، فقد ترجمنا مثلاً فلسفة اليونان، ثم الفلسفة القروسطية الأوروبية وبعدها ترجمنا فلسفة القوة الأميركية وبقيت حتمية هذه الفلسفات مهيمنة علينا دون إمكانية التحرر منها..

إن المثاقفة والتواصل يحدثان كلما التقت حضارة بحضارة، وكانت فيما مضى تتيسر عن طريق التجارة والترجمة، فيما تجري الآن عن طريق الحرب والقتل والإخضاع، ويمكنني القول - على ضوء ما يحدث - بأن حضارة جديدة وثقافة جديدة غير إنسانية بدأت علاماتها تلوح في أفق هذا الكون تقوم على أشلاء البشرية المعاصرة، إنها ثقافة الحتمية الأميركية، والاحتواء الثقافي الأميركي وقد بدأت الجهات التابعة بالترويج لها:

- لتهميش وعي الإنسان العربي.

- لتخريب الروح العربية وصولاً إلى تخريب العقل العربي..

- نسف تراث الأمة، بدءًا من حسر أو محاصرة اللغة والكتاب السماوي الكريم بحجة الإرهاب والعنف... انتهاءً بإزالة أقانيم الهوية العربية الأربعة: الأرض، الشعب، التاريخ، اللغة كوعاء للثقافة.. باعتماد مقولة «فن صناعة البشر» ومناصرة العنصرية الصهيونية باعتبارها حضارة لا دولة فقط.. وإقناع الإنسان العربي بمثالية النمط الأميركي.. وإغراق المكتبات بالموسوعات المعرفية الموجهة، واستخدام كتاب عرب ومؤسسات عربية تروج لهذه الثقافة، من أجل:

«تحويل العقل العربي إلى عقل أسير».

كل هذا يرتب علينا مهمات جسيمة نلخصها بأهم الواجبات الملقاة على عاتقنا - نحن المترجمين العرب:

- ربط الترجمات للثقافات الأخرى بحاضرنا.

- البحث في تراثنا عن المصطلح المترجم والاقتباس من التراث ما يفيد القارئ في فهم المصطلح.

- تنظيم عملية التوفيق ما بين وطنية النصوص وتوطينها في لغتنا.

- الاشتقاق وبناؤه على تقليب تصاريف الكلام بإيجاد تعابير جديدة، تضعها مجامع اللغة بين أيدي المترجمين.

- ضبط لغة الإعلام العربي ضبطًا يحترم عبقرية الفصحى وتصاريفها ومضامينها ولفظها وكتابتها وقراءاتها بصورة صحيحة..

وفي نهاية هذا البحث المتواضع نقول إن الترجمة تقرب الأمم وتخلق نوعًا خيرًا من المثاقفة والتواصل، وتحترم العبقريات وتجعلها ملكًا لكل البشر، وإن الثقافة وحدها هي الطريق الصحيح إلى الحرية المهتدية بالوعي والقيم الإنسانية. وتضيف نورًا إلى نور يظهر الحقائق ويجلو القتامة عن عيون البشر وتوصلهم أعلى قمم الخير والحق والجمال.

❖ ❖ ❖

٢٥

الترجمة ودورها في إثراء الفكر

د. عبد الله الشناق *

الحاجة إلى الترجمة بين اللغات قديمة قدم اختلاف الناس وثقافاتهم ولغاتهم. نشأت الحاجة إلى التواصل بين الشعوب في أوقات السلم والحرب، ومع الثورة الهائلة التي يعيشها العالم في مجال المعلومات وفي عصر الإنترنت أصبحت الترجمة ضرورة لا بد منها. ولم تعد العزلة الثقافية أمرًا ممكنًا، وأصبحت الضرورة أكبر لخلق توازن بناء بين ثقافات الشعوب، وأصبح التعصب لثقافة ما أحد جذور التعصب العرقي.

ومما هو جدير بالذكر أن الفجوة الحضارية الثقافية بين الغرب والشرق تزداد اتساعًا هذه الأيام إذ إن معظم أشكال العلوم والمعرفة يتم إنتاجها في الغرب الذي يملك وسائل التقنية والاتصال مما يجعل معظم دول الشرق مستقبلة ومستهلكة لهذا الإنتاج،

(*) أستاذ الترجمة في جامعة اليرموك، ورئيس جمعية المترجمين الأردنيين، وعضو المكتب التنفيذي في اتحاد المترجمين العرب.

مما يحتم على معظم دول الشرق، ومنها الدول العربية، مضاعفة جهودها وتطوير وسائل نقل المعرفة لمواكبة ما يجري في الغرب بأسرع ما يمكن، فالذي يملك المعرفة ويمتلك المعلومات يمتلك السيطرة والهيمنة، وكما يقولون فإن «المعرفة قوة».

من هنا تبرز الحاجة المتزايدة للترجمة في منطقتنا العربية ونقلها من الوسطين الأكاديمي والثقافي الضيقين نسبيًا إلى مختلف الأوساط الإعلامية والسياسية وخلافها. ولا بد أيضًا من استثمار التقنيات الحاسوبية لتحقيق خطوات بارزة في مجال الترجمة الآلية من اللغات الغربية إلى اللغة العربية وبالعكس، إذ إن العالم العربي لا يزال (للأسف) يعتمد إلى حد كبير على جهود فردية عشوائية بعيدة عن المأسسة.

والجدل الذي يثار من حين لآخر بين علماء اللغة وأساتذة الترجمة يتمحور حول صعوبة الترجمة بين اللغات. ويذهب معظم علماء اللسانيات والترجمة المعاصرين من أمثال «نعوم تشومسكي» و «يوجين نايدا» و «بيتر نيومارك» وخلافهم إلى أن ما يقال في لغة ما يمكن أن يقال في لغات أخرى بغض النظر عن التشابه والاختلاف بين تلك اللغات.

ومما يجب أخذه بالاعتبار هو أن الاختلاف بين اللغات لا ينحصر في المفردات والقواعد والتراكيب الصوتية والصرفية والمعجمية، بل يتعدى ذلك إلى المكونات الثقافية والدلالية المتراكمة لكل لغة من تلك اللغات، فالمفردات مثلاً لغة ما لها ذاكرة تاريخية ووجدانية واكتسابها يعني استحضارها ذهنيًا ووجدانيًا. إلا أن هذا المفهوم لا يعني على الإطلاق عدم قابليتها للترجمة. أضف إلى ذلك أن لكل لغة مضمونها الثقافي وأساليبها المتنوعة ومبادئها وخبراتها الثقافية وأصولها الذهنية والوجدانية المشتركة. وهذا ما يجعل الترجمة الأمينة الكاملة ممكنة حينًا وغير ممكنة أحيانًا.

يتبين مما سبق أنه لا يكفي أن يكون المترجم ضليعًا بقواعد وتراكيب ومفردات لغتين حتى يترجم من وإلى إحداهما، بل لا بد له من المعرفة والاطلاع على البعد الحضاري لكل لغة كأداة تواصل إنساني تضطلع بدور هام هو حفظ ونقل خبرات الشعوب وثقافاتهم ضمن أطر إدراكية مختزنة في الذاكرة الاجتماعية والثقافية لكل شعب من الشعوب. وقبول أو رفض أو تعديل الأنماط التعبيرية الواردة في نص ما يعتمد على الأطر الإدراكية والأنماط الثقافية التي يتمثلها كل من المترجم والقارئ الناطق باللغة المترجم إليها. وفي هذا المجال يقول (Komissarov: 1987):

إن قبول القارئ للنص المترجم يعتمد – إلى حد بعيد – على مدى التوافق بين أنماط

التعبير ضمن الأطر الإدراكية المختزنة في الذاكرة الاجتماعية والثقافية للقارئ الناطق باللغة المترجم إليها. وعليه فإن التعامل مع النص قد لا يكون بالضرورة عملية محايدة في جميع الأحوال.

في دراسة أجراها عبد الله شاكر ليبرهن على تدخل الأطر الإدراكية وأنماط الخبرة المختزنة في ذاكرة القارئ فهم وتفسير وترجمة النصوص ذات المدلول الحضاري سأل فيها عددًا من طلبة الترجمة بجامعة اليرموك في مرحلة قراءة النص عن تفسيرهم للمفردات التي تحتها خط في النص التالي (وهو نص دعائي لمعاطف رجالية بيضاء):

The English pioneered the idea. In the clubs and on the verandas of Bombay, Singapore, and East Africa... the English beamed through **the gathering dusk in the white,** symbolizing the strength and the virtue of the Empire.

فأجاب عدد منهم بأن العبارتين تجسدان التمييز العنصري والعقلية الاستعمارية. فعبارة gathering dusk ترمز إلى «الملونين» الذي استعمرتهم بريطانيا سابقًا، وعبارة in white ترمز إلى البريطاني «الأبيض». ولكن الأمر اختلف لدى سؤال مجموعة من الطلبة البريطانيين الذين كانوا يدرسون العربية في جامعة اليرموك عن تفسيرهم للعبارتين الآنفتين حيث أجابوا بأنهما ترمزان إلى السحر والغموض الذي تخلقه أجواء اللحظة المصورة في النص والتي تتعلق بسحر الشرق.

وفي مثال آخر أحجم الطلبة البريطانيون عن ترجمة العبارة التالية لسيدة عراقية في ردها على سؤال لأحد مندوبي التلفزة العربية قبل بداية حرب الخليج وأثناء الحصار على بغداد بقولها: «إحنا العراقيين فوق النخل». وكان سبب إحجامهم عن ترجمتها لأنهم اكتشفوا أن ترجمتها حرفيًا تخلق نصًا سخيفًا قد يسيء إلى ما عنته المتحدثة ولعدم إدراكهم لما تعنيه شجرة النخيل في الحضارة العربية والبيئة العربية الصحراوية فقد آثروا ألا يترجموا العبارة (انظر Farghal & Shakir).

تقودنا هذه الأمثلة إلى القول بأن النص ليس مجرد تراكيب لغوية بل عناصر سياقية وأنماط ثقافية وأطر إدراكية مختزنة في ذاكرة المجتمع اللغوي، وأن على المترجم أن يعي تلك العناصر إذا ما أراد أن تكون ترجمته صادقة ومؤثرة.

وفي مقالة للدكتور وليد سيف بعنوان: «أزمة الترجمة بين الضرورة والتحدي» يرى بأن أهم المشكلات التي يواجهها المترجم

مشكلة الإشارات والدلالات الثقافية الخاصة بالسياق الاجتماعي التاريخي للغة النص الأصلي، ويورد العبارة التالية التي وردت في سياق الكلام عن دور وسائل الإعلام في مكافحة انتشار المخدارت في أوساط الفتيان والفتيات:

Public service das clearly make a huge difference, especially from young recreational users influenced by definitions of what is cool.

ويرى أنه لا يتأتي لمترجم عربي لم يعايش المجتمع الغربي بالقدر الكافي أن يستوعب معنى هذا كما يستخدمها الشباب العربي في الحديث اليومي. فإذا ترجمت حرفيًا بمعنى "cool" كلمة «بارك» لم يعد للعبارة معنى، لأن معناها في السياق الثقافي يشابه ما تفيده بعض الكلمات في العاميات العربية التي تستعمل للتعليق على شيء محبب مثل: «حلو، حلاوة، عال العال، تمام، ابرنجي، آخر كيف، آخر حلاوة» ونحو ذلك، ومن الطبيعي إن بإمكان المترجم أن يختار من معجم الفصحى ما يدل على القبول والانبساط ولكن ذلك لن ينقل التأثير الدلالي للعبارة بشكل مكافئ.

ويرى شحادة الخوري (الفيصل :1996 270) بأن الحديث عن الترجمة شاق ومفيد وممتع. شاق لأن الباحث فيها كالغائص في بحر واسع لا يكاد يدرك ساحله لاتساع مدى الترجمة وتشعب طرقها ووعورة مسالكها. ومفيد لأن الترجمة نبع ثقافة وبسطة علم، وكل جهد يبذل لتمهيد سبيلها هو جهد نافع، وكل سعي لقطف ثمارها هو سعي نبيل وممتع. إذلا متعة إلا بعد مشقة، وإذا عثر الباحث فيها على لؤلؤة صغيرة نسي ما كابد من سهر وضجر وأحس بفرحة من حقق هدفًا عزيز المنال.

يتبين مما سبق أن قصة الترجمة على امتداد العصور هي قصة الإنسان على هذه الأرض. وتتوالى القرون فيزداد البشر تقاربًا، إذ لا يوجد أمام الشعوب والحضارات من سبيل إلى التقارب والتعارف، بل وحتى الصراع، سوى الترجمة التي تفتح مغاليق الأبوب، ولم يأفل نجم الحضارة العربية الإسلامية إلا حين تضاءلت فيها قيمة العلم والترجمة.

أجل لقد لعبت الترجمة ولا تزال تلعب دورًا هامًا وحساسًا في خدمة الحضارة الإنسانية والتقارب ما بين الشعوب. وتشهد الترجمة في أيامنا هذه ازدهارًا لم تشهد له مثيلاً من قبل، ويعود ذلك إلى الثورة العلمية والتكنولوجية التي تشهدها شعوب العالم، فلم تعد الإنجازات العلمية حكرًا على شعب من الشعوب ولم تعد حبيسة لحدود إقليمية. فالترجمة تشكل أهم

وسائل التبادل العلمي والفكري والثقافي بين الأمم والحضارات ولا غنى عنها في نشاطات الهيئات الدولية والأجهزة الدبلوماسية ومراكز البحوث العلمية والمواصلات الدولية والسياحية والإعلامية وخلافها.

ومن الجدير بالذكر القول بأن الترجمة في هذه الأيام تحظى باهتمام كبير لدى مختلف دول العالم، إلا أن الترجمة في عالمنا العربي (للأسف) لا تزال تعتبر نشاطًا فكريًا ثانويًا ولا تزال المكتبة العربية تفتقر إلى الكتب المتخصصة في الترجمة وإلى الكتب العلمية والأدبية المترجمة من لغات أخرى إلى اللغة العربية وبالعكس بالرغم من أن للترجمة حضورًا نافذًا نطل من خلالها على الآخرين من شعوب الأرض وأممها. فهذه النافذة تمكننا من التعرف على ما عند الآخرين من معارف وعلوم متنوعة كما تمنحنا فرصة لتقديم ما لدينا للآخرين معرفين بعلومنا المتنوعة وحضارتنا العريقة وتراثنا التليد.

الترجمة إذن حضور نافذ وهي الجسر الذي يربط بين ثقافات الشعوب ويعزز التواصل والتفاهم بين الأمم، ومن المؤكد أن الأمة العربية لن تتمكن من اللحاق بركب الحضارات المعاصرة دون ترجمة ثقافات وعلوم الأمم المتقدمة. ومن الجدير بالذكر القول إن حركة الترجمة في عالمنا العربي يعوزها التخطيط والتنظيم، فعلى سبيل المثال نجد أن واقع الترجمة في الأردن غير مرض، فقد كانت الترجمة وما زالت تمارس بشكل عشوائي عن طريق مترجمين على مستوى فردي أو مكاتب تجارية للترجمة، كما لا نستطيع أن نجد سجلات رسمية بمقدورها أن تعكس كمية ونوعية الأعمال المترجمة. أضف إلى ذلك فإنه لا يوجد ولو منظمة واحدة توجه حركة الترجمة في الأردن سوى جمعية المترجمين الأردنيين التي تحاول، رغم إمكانياتها المتواضعة، ضبط حركة الترجمة والرقي بها في هذا القطر العربي المتطور على الدوام، وما أعرفه عن جمعية المترجمين، وبصفتي رئيسًا لها، إنها جمعية جادة وطموحة تسعى لتقديم الأفضل في أعمالها المتعددة وهي تستحق منا كل رعاية ودعم وتشجيع.

يطرح الكثير منا هذا السؤال: «هل استطاعت الترجمة أن تخدم الإبداع؟» والإجابة عليه ليست بـ «نعم» أو «لا»، لأن ترجمة الأعمال الإبداعية كالشعر والقصة والمسرح وخلافها عملية شاقة تحتاج إلى جهد خاص، لأن لكل لغة نظامها اللغوي وموازينها الشعرية الخاصة ومحاولة فرض تلك النظم والموازين من اللغة المصدر إلى اللغة الهدف ليست سوى محاولة القيام بما لا يستطاع. لذا نجد كثيرًا من المترجمين يلجأون إلى التخلص من قيود الشعر ويترجمون الشعر شعرًا مرسلاً.

هذا ويمكن القول بأن الترجمة استطاعت أن تخدم الإبداع بالرغم من مواجهة المترجم في النص الإبداعي مجازات واستعارات يوردها الكاتب وفقًا لطرائق التعبير والذوق الأدبي في لغته ومجتمعه.

فالأسلوب الأدبي في الترجمة ينطلق من قواعد جماعية ثابتة تشكل أساس الفنون والآداب بصفة عامة. والأدب العربي خير مثال على ذلك، إذ من الضروري أن تتفق الترجمات من اللغات الأجنبية إلى العربية. فالمترجم الشعري مثلاً يحتاج إلى ملكة الخيال علاوة على الشحنة العاطفية التي يتميز بها القلب.

لقد نجح بعض المشاهير في ترجمة بعض الروائع العالمية نجاحاً باهراً. فالشاعر الإنجليزي المشهور Mathew Arnold اشتهر بترجمة هوميروس Homer، إذ كان يعتقد أن الشعر يجب أن يترجم شعرًا وعلى المترجم أن يراعي الوزن والتفعيلة عند الترجمة، في حين أن المترجم Francis Newman اعتقد أن وزن القصص الغنائي Ballad Meter هو الأفضل لنقل هوميروس من الإغريقية إلى الإنجليزية المعاصرة. وتبرز صعوبة الإبداع في عدم التمكن من نقل ظلال المعاني والشحنات العاطفية الكامنة في مفردات لغة الأصل إلى لغة الهدف، وكذلك لا يمكن نقل الجرس الموسيقي للمفردات من لغة إلى أخرى.

الشاعر الإنجليزي إدوارد فيتزجيرالد Edward Fitzgerald (1859) ترجم رباعيات الخيام إلى الإنجليزية ترجمة تعد بحق من عيون الترجمات في العالم، واشتهر بها أكثر من شهرته كشاعر في لغته الأم، ونتيجة لتلك الترجمة انتقل الخيام من شاعر إقليمي مغمور (لا يعرف في غير بلاد فارس) إلى شاعر عالمي طبقت شهرته الآفاق. وعلى الرغم من تجاوز ترجمات رباعيات الخيام إلى العربية الخمسين ترجمة، يبدو أن ترجمة أحمد رامي هي الترجمة الوحيدة التي اقتربت من مجال الأصل وعذوبته عن طريق فهم الرباعيات وهضمها وتعويض كلماتها ببدائل ذات معان دقيقة، حفظت جوهرها وصانتها من الابتذال والتشويه.

في الغرب أصبحت كلمة «الرباعيات» مرادفة لكلمة «خيام»، والنقاد المعاصرون الذين أشادوا بهذه الترجمة كثيرون من أمثال تينيسون (Tennyson) وكارلايل (Carlyle) ودانتي غبرييل روزيتي (Dante Gabriel Rossetti) وسوينبيرن (Swinburne) ورسكين (Ruskin) وغيرهم.

في الحقيقة أفاد الخيام كثيرًا من ترجمة فيتز جيرالد حيث كُتبت عنه آلاف

الكتب والمقالات منذ ذلك الحين وترجمت الرباعيات بعد ذلك مرارًا وتكرارًا. ومن بين المترجمين المتميزين لرباعيات الخيام نجد ترجمات المستشرق المتميز أ.ج. أربري (A.J. Arberry) والشاعر والناقد روبرت غريفز (Robert Graves) وعمر علي شاه وغيرهم.

ومن الغريب جدًا أن من بين النقاد من يشكك في أن عمر الخيام هو الذي كتب تلك الرباعيات. ويقولون إن من المعروف أنه كان فلكيًا ورياضيًّا ناجحًا وانه من المهتمين بأعمال الفيلسوف المسلم ابن سينا، ولكن لا توجد أية إشارة معاصرة إلى كونه شاعرًا. على أية حال يعزو الكثير من النقاد ما ينوف على الألف رباعية إلى شعر الخيام، ولكن حقيقة كم رباعية هي فعلاً من شعره؟ هذه قضية لم تحسم بعد، حيث يعتقد بعض المهتمين أنه لم يكتب أي منها وعليه يجب حذف اسمه من تاريخ الأدب الفارسي. لكن معظم الباحثين لم يذهبوا إلى هذا الحد، فهناك آرثر كرستنسن Arthur Christensen يعتقد أن عدد الرباعيات التي ترجمها تبلغ 121 رباعية، ويعتقد صادق هداية أن العدد يبلغ 143رباعية، ويعتقد محمد علي فروغي أن العدد يبلغ 1782رباعية، بينما يعتقد علي داشتي بأن العدد يبلغ 75 رباعية.

وكما يبدو فإن المترجمين الذين ترجموا رباعيات الخيام إلى لغات أجنبية لم يكونوا على دراية بمثل هذه الحقائق. فعلى سبيل المثال قام ج.ب نيكولاس J.B Nicholas عام 1868 بترجمة 464 رباعية إلى الفرنسية. هذا وأكد فيتزجيرالد غير مرة أن ترجمته لم تكن أمينة بشكل كبير ولم تكن تستهدف بالضرورة قراء الفارسية. وعلى الرغم من تحرر فيتزجيرالد بهذه الترجمة إلا أنه حافظ على سحر ونكهة الشرق، ويكاد يجمع معظم المستشرقين على أنه حافظ على روح ووجدان الشاعر المسلم عمر الخيام. ويمكن القول أن ترجمة فيتزجيرالد بالإنجليزية تكاد تكون أقرب إلى الشعر الإنجليزي الفيكتوري أكثر من الشعر الفارسي.

وفي عام 1952 نشر آرثر ج. آربري Arthur J. Arberry ترجمة جديدة لـ 252 رباعية ولم يقصد من ترجمته إدخال تحسينات على ترجمة فيتزجيرالد بل ليعطي صورة أكثر وضوحًا عن رباعيات الخيام، حيث التزم الترجمة الحرفية للأصل.

ومن أشهر ما ترجم من الغرب إلى الشرق أعمال وليم شكسبير حيث قام العديد من المترجمين بنقلها إلى العربية من أمثال: خليل مطران وجبرا إبراهيم جبرا ومحمد عناني وغيرهم. فمسرحية «حلم ليلة صيف» يشتبك فيها عالم السحر بعالم

الحياة اليومية وعنوان المسرحية، كما يقول المترجم محمد عناني، مستمد من الفولكلور الأوروبي القائل بأن أشد أيام العام حرارة هو يوم منتصف الصيف الذي يؤثر في الذهن تأثيراً خاصاً.

ومن التفاعل بين العالمين - عالم الجن وعالم الإنس - ينسج شكسبير خيوط هذه الملهاة السحرية وكأنما يريق عليها القمر من أشعته سنا وألقا وضياء. ماهر شفيق فريد (24:1999).

إذن لا بد لترجمة الأعمال الإبداعية من نقل المعاني والإيماءات الواردة في النص المصدر، ولا بد للمترجم من أن يكون قادراً على إحداث نفس التأثير في قارئ النص المترجم. ومن أمثلة الترجمات الراقية ترجمة كتاب «كليلة ودمنة» إلى العربية عن ترجمة نقلت من أصل هندي، وترجمات مسرحيات شكسبير إلى اللغات المختلفة كتلك التي ترجمت إلى الألمانية، حيث ترجم شليجل سبع عشرة مسرحية من مسرحيات شكسبير إلى الألمانية بنجاح، حتى أصبح بمقدور الألماني أن يتذوق أدب شكسبير في لغته الأصلية. ومن أمثلة الترجمة من العربية إلى الأجنبية ترجمات القرآن الكريم والمعلقات وبعض الأعمال الأدبية المعاصرة كترجمات أعمال نجيب محفوظ والطيب صالح وخلافها.

ومن جهة أخرى اعتبر كثير من النقاد أن ترجمة الإنجيل مهمة لا تنتهي، حيث ترجمت نصوص الكتاب المقدس من العبرية إلى الآرامية واليونانية ثم إلى معظم اللغات الأخرى عبر العصور واستمرت هذه المهمة إلى يومنا هذا، حيث تم نشر النسخة المعدلة لترجمة الإنجيل باللغة الإنجليزية عام 1989 ونسخة أخرى معدلة عام 1990 في سلسلة من الأعمال المترجمة لن تكون بالتأكيد آخر الترجمات. هذا وقد ترجم الإنجيل أيضاً إلى الأرمنية والقبطية والعربية. وفي عصر النهضة لوحظ اهتمام خاص بترجمة الإنجيل إلى اللغات الأوروبية وفي القرن التاسع عشر أدى اهتمام البروتستانت بترجمة الإنجيل إلى ظهور ترجمات تصدر لأول مرة باللغات المتداولة في كل من آسيا وأفريقيا والأمريكيتين وجزر البحر الهادي. ومن بين الترجمات الأكثر قبولاً وشيوعاً، على سبيل المثال، ترجمة جديدة للإنجيل صدرت باللغة الإنجليزية عام 1970م، وترجمة راقية منقحة صدرت بأمريكا عام 1952، هذا وقد تم مراجعة وتنقيح هاتين الترجمتين حيث ظهرت الأولى عام 1989 والأخرى عام 1990.

ومن المصادر التي تحدثت عن علاقة الشرق بالغرب كتاب «الاستشراق» الذي صدر بالإنجليزية لـ إدوارد سعيد عام 1978 يصور نظرة أوروبا وأمريكا للشرق الأوسط وللعرب وللمسلمين، ويعتبر من

المصادر المهمة للقارئ العام حيث جذب الكتاب فور صدوره عددًا كبيرًا من القراء في كل من أمريكا وإنجلترا، كانت معظم ردودهم عليه إيجابية ومشجعة. ثم ظهرت أو ترجمة له بالفرنسية عام 1980 وتبع ذلك ترجمات عديدة بلغات مختلفة وظهرت ترجمة متميزة لهذا الكتاب بالعربية ترجمها الشاعر السوري الموهوب كمال أبو ديب.

كما ترجم كتاب «الاستشراق» إلى اللغات: اليابانية والألمانية والبرتغالية والإيطالية والبولندية والتركية والسويدية والصرب كرواتية. وهناك ترجمات إلى لغات عديدة أخرى لا تزال قيد الإنجاز. واتهم بعض النقاد كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد بأنه يصور الغرب على أنه عدو للعرب والمسلمين والهنود والإيرانيين والصينيين.

كما حظيت حكايات ألف ليلة وليلة باهتمام واسع من قبل الدارسين في الشرق والغرب، لما لهذه الحكايات من أهمية في التراث القومي، الذي اجتمعت فيه غرائب الأخبار التاريخية الممزوجة بالخيال الجامح والأساطير والخرافات والقصائد والأمثال. والنسخة الأولى من كتاب «ألف ليلة وليلة» كتبت بلغة عربية فصيحة وبأسلوب يمتاز بقوة البيان والبناء وهناك بعض الباحثين الذين حاولوا زورًا رد ألف ليلة وليلة إلى أصول يهودية.

إن تأثير اللغة العربية في اللغة الإنجليزية واضح، فالإنجليزية استعارت آلاف المفردات من لغات عدة. وتعتبر 3/ 5 المفردات الإنجليزية البالغ عددها 20,000 مفردة من أصول أجنبية، فمن العربية استعارت المفردات alchoL, algebra, cipher وللتدليل على ذلك فإننا نورد الحكاية التالية باللغة الإنجليزية التي تتضمن 23 مفردة من أصل عربي من (128) مفردة مجموع كلمات النص الإنجليزي:

The **admiral** was enjoying the Scene of the setting sun from his balcony. The **alcazar** overlooked the **azure** sea which lay calm under the **amber** sky. He had just had a bath of **ablemosk** scented water, treated his beard with **henna** and after having dusted some talc over his body, put on his **cotton mufti** and adjusted the sash.

He poured out adrink of orange **sherbet** from the **crimson** colored **calabash** looked at his watch and wondered why the **syce** was lats today; Suddenly there was a **ghoulish** knock on the door and afreet of a character appeared

from behind the **Muslin** curtain, dressed in **saffron jubba** and **tarboosh**. The stranqerbrandishinq **a Khanjar**, lurched toward the admiral and shouted; "I have come to decide your **kismet**".

نجد في النص السابق أن الكلمات التي تحتها خط مستعملة باللغة الإنجليزية إلا أنها مستعارة من اللغة العربية وأصبحت مألوفة بالإنجليزية، وتضفي سحرًا مميزًا على النصوص الإنجليزية.

ومن المعروف أن معظم الكلمات العربية المتداولة بالإنجليزية دخلت إليها عبر الإسبانية. وأن العديد من الكلمات المستعارة ذات دلالة دينية مثل: dhikr, fiqh, minbar, mulla, hajj, jehad

وأن الكثير من الكلمات العربية وجدت طريقها إلى الإنجليزية عبر الأوردية والهندية مثل:

midan, hukum, malik, mukhtar, sultan, wali, majlis, qabila, etc.

ويعتقد بعض الدارسين بأن حوالي عشرة آلاف كلمة مستعملة في اللغة الإنجليزية تعود لأصول عربية وأن 95% من مصطلحات علم الفلك من جذور عربية أيضًا. وقد اعترف العديد من المفكرين الغربيين بتأثير العربية في الإنجليزية من أمثال جورج سارتون في كتابه «تاريخ العلوم» وروملاندو في كتابه «مساهمة اللغة العربية في الحضارة».

ولقد كانت الحضارة العربية في أوجها خلال القرون الوسطى، وكانت اللغة العربية هي اللغة المستعملة لمدة خمسة قرون وكانت هي وعاء الفكر والحضارة. وتعتبر اللغة الإنجليزية بدون مساهمة اللغة العربية لغة فقيرة.

لذا يجب عدم الاستخفاف بدور الترجمة أو الإقلال من شأنها وحبذا لو أنشئت دور للترجمة على مستوى العالم العربي تكون مهمتها نقل كنوز العلم والمعرفة إلى اللغة العربية بدل الجهود الفردية المتقطعة التي لا يحكمها نظام أو هدف.

ونحن في العالم العربي أحوج ما نكون إلى الترجمة للاطلاع على الثقافات والعلوم عند الأمم المتقدمة، فالإنسان العربي يتطلع إلى اليوم الذي يجد فيه الكتاب الجيد المترجم لمسايرة العصر واكتساب الخبرة والتزود بالعلوم العصرية في شتى المجالات والحقول، بدل العيش على فتات التراجم الهزيلة، وقد خطت مجامع اللغة العربية خطوات تستحق عليها الشكر والدعم والتشجيع. ففي مقابلة أجرتها جريدة «العرب اليوم» الأردنية في 19 / 9 / 1999 مع الدكتور عبد الكريم

خليفة رئيس مجمع اللغة العربية الأردني، أوضح أن المجمع حصل على جائزة معرض الكتاب العربي الثالث والعشرين في مجال أفضل كتاب مترجم إلى العربية في الأردن عن كتاب «الموجز في ممارسة الجراحة». وأوضح الدكتور خليفة أن سياسة عدم التعريب في الوطن العربي غير معلنة، وهناك جهود يقوم بها بعض الأشخاص لتنفيذ هذه السياسة. إن صح هذا القول فالأمر جد خطير.

وفي مقالة بعنوان «خصوصية وعالمية» نشرتها جريدة «الرأي» الأردنية في 1999/7/15 كتب محمود الريماوي قائلاً: إن الروائي العربي صنع الله إبراهيم في حوار جرى معه قبل سنوات ذكر بأن الغربيين سيجدون القليل في الأدب العربي الحديث الذي يغري بترجمته إلى لغاتهم، إذ أن أدبنا مليء بالمنوعات. وخلافاً لذلك فإن العقد الحالي شهد حركة ترجمة نشطة في غرب وشمال أوروبا للأدب العربي الحديث، وقد شهد الأدب العربي الحديث في مثل هذه الظروف الحضارية ازدهاراً ساهم فيه وجود أدباء وأكاديميين عرب في أوروبا.

يتردد بين الفينة والأخرى تساؤل بين الأدباء والدارسين العرب، مفاده: لماذا لم يبلغ أدبنا الذيوع المنشود برغم سمو كثير من آثاره إلى مستوى كبار الكتاب العالميين في القصة والرواية والمسرحية؟ والجواب ببساطة: إن أدبنا تنقصه في هذا المجال حركة ترجمة منظمة دائمة تنقله إلى اللغات العالمية والمعروفة كمثل أول ترجمة إنجليزية لجانب من شعر المعلقات على يد «ليال» المستشرق الإنجليزي المعروف.

قبل عدة عقود ازدهرت حركة الترجمة إلى العربية للروائع العالمية، شرقية أو غربية، مما أدى إلى ملاحقة النتاجات العالمية المتوالية إضافة إلى الإبداعات الماضية لكبار الفلاسفة والمبدعين العالميين أمثال: شكسبير وفولتير وفيكتور هيجو وتشارلز ديكنز ودانتي وغيرهم من المبدعين الذين خلدت أعمالهم وترجمت إلى عدة لغات نظراً لما تحتويه من أفكار إنسانية تهم البشرية جمعاء. ومن أواسط الخمسينيات إلى أواسط الستينيات كانت هناك حركة ترجمة نشطة وكان مركزها لبنان وسوريا. تزعم هذه الحركة عدة مثقفين مثل: بعلبكي وبهيج عثمان وجورج طرابيشي وسهيل إدريس وسامي الدروبي وكانت الأعمال الجديدة لسارتر والبيركامي وسيمون دي بوفوار وكولن ولسون تدخل اللغة العربية بعد شهور من نشرها بلغاتها الأصلية متمشية مع الترجمات الأخرى. هذا وترجم سليمان البستاني الإلياذة وخليل مطران وجبرا إبراهيم جبرا ومحمد عناني مسرحيات شكسبير، هاملت وماكبث وعطيل وتاجر البندقية، وخلافها. واستطاع البستاني إخضاع النص الهومري

للأوزان العربية والنظم المنوط بها، فلقد استطاع أن ينقل المعاني الهوميرية لملحمة الإليـاذة ولكنه لم يحقق إشارات النص الجمالية والذوقية رغم اللغة السليمة والوزن والقافية، ويعتقد بعض النقاد أن ترجمة البستاني جاءت في المستوى فوق الوسط بقليل، واحتلت مكانة في تاريخ الصلات الشعرية بين العرب واليونان. ويعتقد الدكتور نذير العظمة بأن ترجمات خليل مطران لمسرحيات شكسبير المشهورة تمت على يد شاعر مشهود له بالبراعة لكنه في ترجماته لم يكن كذلك، وهذا عائد لكونه لم يستوعب المسرحيات الشكسبيرية من خلال أصولها الإنجليزية، بل ترجم الترجمات الفرنسية لمسرحيات شكسبير إلى اللغة العربية. باختصار يمكن القول بأن روائع الآداب العالمية لم تعم الحضارة إلا عن طريق الترجمة، فهي جسر لا بد منه بين الأمم وضرورة لا غنى عنها.

يقول نذير العظمة: إن ترجمة سير هاملتون جب «لرحلة ابن بطوطة» من العربية إلى الإنجليزية أو ترجمة الفرد غيوم لكتاب «السيرة» لابن اسحق، أو ترجمة ريتشارد بورتون (المستشرق لا الممثل) لألف ليلة وليلة لم تثر الجدل الذي أثارته ترجمات فيتزجيرالد لـ «رباعيات عمر الخيام»، وترجمة نيكلسون لـ «لزوميات» أبي العلاء المعري، أو ترجمة وليم بولك لـ معلقة لبيد بن أبي ربيعة ومن قبله وليم جونز واي جي آربري لـ المعلقات كافة اقتضت إلى جانب المهارات اللغوية والبلاغية والذوقية في لغات متعددة القدرة على إبداع النص المقابل بالمقاييس الجمالية التي يقبلها أو يستسيغها العصر، ويقبلها الذوق في اللغة المترجم إليها.

والكاتب والمترجم محمود سيف الدين الإيراني (1912 - 1974) ساهم من خلال ترجماته في دعم حركة الترجمة في الوطن العربي. قام الإيراني بترجمة العديد من الأعمال العالمية من اللغات العالمية إلى اللغة العربية، حيث صدر له عام 1969م مجموعة قصص مترجمة لكتاب عالميين باسم أقاصيص من الشرق والغرب وقد أبدى في أيامه الأخيرة اهتماماً كبيراً بالترجمة حيث ترجم لـ ساروين وبكيت وخلافهما. وتأثر الإيراني ببعض الكتاب الغربيين من أمثال راسين وكورني وموليير والفريد دي موسيه ولامارتين وبلزاك وأناتول فرانس وهيجو ومارسيل بروست وبعض الكتاب الروس من أمثال دستويفسكي وتولستوي وتورغينيف وتشيخوف وخلافهم.

وعن رأي الإيراني في أهمية الترجمة أجد من المفيد نقل ما ذكره في هذا الصدد تحت عنوان «القصة الأردنية بين الأمس واليوم»:

ثم إن هنا طائفة من الشبان استهوتهم كتابة القصة، فراحوا يكثرون من كتابتها ونشرها أوإذاعتها. وإن بعضهم ليبشر بمستقبل طيب، وثمرات عذاب. إلا أنه يعوز الكثير منهم سعة الاطلاع على الشوامخ العالمية لهذا الأدب، وربما اكتفوا منها بما يترجم. وأكثره غث لضعف الترجمة وقلة أمانتها. وهم يحسنون صنعاً لو قرأوا الأدب القصصي العالمي في لغاته أو في اللغات الأوروبية التي ترجم إليها هذا الأدب. (الإيراني (1999 :258)).

ويصف الإيراني ما ترجم إلى العربية بالغث لضعف الترجمة وقلة أمانتها، بينما لا يصف ترجمة الأدب العالمي إلى اللغات الأوروبية بهذه الصفة. وأكاد أتفق إلى حد بعيد مع رأي المرحوم الإيراني. إذ أن المنطقة العربية لا تزال حتى هذا التاريخ تخلو من المترجمين المؤهلين كما هي الحال في الدول الغربية، ويعزى ذلك بالدرجة الأولى إلى عدم رعاية حركة الترجمة والمترجمين في بلادنا، والنظر إلى الترجمة كنشاط فكري ثانوي لا يرقى إلى درجة الإبداع. فشكسبير، على سبيل المثال، لم يترجم كما يجب. وإذا استثنينا مصر وبلاد الشام يمكننا القول إن شكسبير لم يدخل العالم العربي.

أجل هناك العديد من ترجمات الآداب العالمية إلى العربية كانت ممسوخة ومشوهة لكن هناك أيضاً العديد من الترجمات المتميزة. ويقول حنا عبود (66:1999) في تجربة نقل تراث شكسبير إلى العربية:

لعل أكمل تجربة لنقل تراث شكسبير إلى العربية قد تحققت على يد «الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية». واشتهر في الترجمة عدد كبير من أساتذة اللغة الإنجليزية ومتقنيها من أمثال محمد فريد أبو حديد وعبد الحق فاضل ومصطفى طه حبيب... إلخ. واللافت للنظر عذوبة الترجمة وسلاسة اللغة.

أما الأكاديمي السوري عبده عبود (1999:7) فإنه يرى أنه حين تكون الترجمة بالصورة التي تمثلها ترجمات غوته، يفقد المجتمع العربي وسيلة هامة من وسائل التقدم:

إن الترجمة يمكن أن تشكل عاملاً رئيساً من عوامل النهضة الأدبية والثقافية والعلمية. ولكن عندما تكون حالها بالصورة التي تمثل الترجمات العربية لأدب غوته عينة نموذجية من عيناتها، فإن الترجمة تصبح عاجزة عن الاضطلاع بذلك الدور النهضوي،ويفقد المجتمع العربي وسيلة هامة من وسائل التقدم. وهذا أمر لا يجوز قبوله ولا التسليم به.

وأود أن اختتم مقالتي هذه بالقول إن ترجمة الآداب الأجنبية إلى اللغة العربية وكذلك ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الأجنبية تعد مسؤولية كبيرة لابد من التنبه لها. ولا بد من القول في هذا الصدد إنه

بات ضروريًا أيضًا ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الأجنبية، إذ أن من بين الآداب الرئيسية في العالم يبقى الأدب العربي مجهولاً نسبيًا وغير مقروء في الغرب. وقدم في هذا المجال Denise Johnson Davies والذي يعتبره البعض «عميد مترجمي الأدب العربي إلى الإنجليزية» ولذا عرَّف القارئ الغربي بأسماء عربية بينها: توفيق الحكيم، ومحمود تيمور، ومحمود درويش، والطيب صالح، وزكريا تامر، وغيرهم. ويعود نجاح هذا المترجم بالإضافة إلى مهاراته اللغوية والأدبية، إلى معرفة شخصية بالأدباء الذين ترجم لهم، حيث عاش سنوات عديدة في العالم العربي خاصة في القاهرة واعتنق الإسلام.

المصادر الأجنبية

1- omissarov, V, (1987). "The Semantic and the Cognitive: A Problem in Equivalence". **Meta** xxxII. 4, pp 416 - 420.

2- Shakir, A. & Farghal M. (1994). "Audience Awareness and the Role of the Translator in Interlingual Communication". **Turjuman** (special issue).

المصادر العربية

- الإيراني، محمود سيف الدين، 1998، القصة الأردنية بين الأمس واليوم، محمود سيف الدين الإيراني: **الأعمال الكاملة**، عمان: مؤسسة عبد الحميد شومان.

- عبود، حنا، 1999، «شكسبير: من مطران إلى جبرا»، **الآداب**، العدد7/8، السنة 47، 1999، الصفحات 65 - 69.

- عبود، عبده، 1999، «هكذا يشوه الأدب العالمي: الترجمات العربية لأعمال غوته نموذجًا»، **الآداب**، العدد 7 / 8 السنة 47، 1999 الصفحات 70 - 77.

- العظمة، نذير، 1985، الترجمة والشعر، جريدة **الرياض**، العدد 6181، بتاريخ 1985/5/26.

- سيف، وليد، 1991، أزمة الترجمة بين الضرورة والتحدي، **المجال**، المركز الثقافي الملكي.

- شاكر، عبد الله، 1994، الترجمة والبعد الحضاري للنص، العدد 9736، عمان 1994/9/30.

- فريد، ماهر شفيق، 1999، محمد عناني: الكاتب المسرحي ومترجم شكسبير، **إبداع** (أغسطس 1999.)، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

دور الترجمة في التنمية الاقتصادية العربية

د. محمد مراياتي *

مستخلص:

يتجه الاقتصاد عالميًا نحو اقتصاد مبني على المعرفة. ومن النظريات الاقتصادية التي تصف مؤخرًا هذا التوجه «نظرية النمو الجديدة». تبيّن هذه النظرية أهمية المعرفة العلمية والتكنولوجية في النمو المستدام وبالتالي في توليد فرص العمل وزيادة دخل الفرد وفي التنويع الاقتصادي.

إن ترجمة العلوم والتكنولوجيا وتعريبها بهدف استعمال القوى العاملة العربية لغة العلم والتكنولوجيا، أصبحت مسألة جوهرية تلعب دورًا فاعلاً في النمو الحقيقي للاقتصاد العربي، وفي تحوله من اقتصاد ريعي متواكل علميًا وتكنولوجيًا إلى اقتصاد ينمو نموًا مستدامًا مع إحراز قيمة مضافة عالية.

(*) د. محمد مراياتي: مستشار العلم والتكنولوجيا لدى الاسكوا - اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.

مقدمة:

سنركز في هذا البحث على دور ترجمة العلوم، ودور استعمال اللغة العلمية والتكنولوجية من قبل القوى العاملة في زيادة النمو الاقتصادي العربي. إن هذا الدور حسب رأي بعض الاقتصاديين أكبر بعدًا بكثير من الدور الثقافي أو الفني أو الأدبي.

من جهة أخرى سنتجنب في هذا البحث موضوع الاستثمار الاقتصادي في الترجمة وفي تعلّم لغة الأم (أو اللغة الثانية) من أجل أهداف ثقافية، أو فنية أو أدبية. يعد بعض الاقتصاديين أن المبالغ المصروفة في هذه الحالة هي، من الناحية الاقتصادية استهلاك وليست إنتاجًا، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار موضوع وحدة الأمة (Socio political integration) والحالة النفسية الجماعية للأمة (Socio psycho-logical identity) فعندها تكون المصاريف ثقافية غير استهلاكية.

إن البحوث والدراسات في اقتصاد اللغة غير موجودة في الدول النامية إلا ما ندر. إلا أن هذه البحوث تزداد أهمية في العديد من الدول المتقدمة، حيث تنشأ فرق بحث لدى مختلف أقسام الاقتصاد في الجامعات ومراكز البحوث.

لقد بدأ الاهتمام باقتصاد اللغة خلال العقدين الماضيين، وكانت أولى المسائل والقضايا التي اهتم بها الباحثون في الدول المتقدمة الرائدة في هذا المجال مايلي:

- دراسة عائدات الاستثمار في تعليم اللغات (مثال: معظم فرق البحث)
- أهداف السياسات اللغوية للدول والأقاليم (كندا، الاتحاد الأوروبي)
- العائد الاقتصادي لثنائية اللغة في بعض الدول (كندا، سويسرا، بلجيكا)
- نشر اللغة الوطنية (خاصة الإنكليزية، والأمريكية، والفرنسية، والألمانية، والاسبانية...)

- سيتطرق هذا البحث إلى تعاظم أهمية اللغة في عملية النمو الاقتصادي والاجتماعي، وما هي وظيفة اللغة في هذه العملية. ثم نذكر باختصار علاقة اللغة بالاقتصاد، ودورها في الاقتصاد العالمي وخاصة مع العولمة من جهة وبروز التكتلات الاقتصادية من جهة أخرى. ثم سنذكر النظريات أو النماذج الأساسية في اقتصاد اللغة وأهمها نظرية رأس المال البشري (Human Capital)، ونموذج التجارة (Trade Model) ونموذج العائدات المتأتية عن انتشار اللغة (Network externali-ties). وننتقل بعد ذلك إلى أثر الترجمة ونشر اللغة العلمية والتكنولوجية في عملية نقل التكنولوجيا (أو نقل المعرفة بشكل عام). أخيرًا سنلخّص بعض الآثار التي

تنتج عن التقصير في ترجمة العلوم وفي تعليم العلوم بغير لغة الأم أو لغة القوى العاملة، لننهي البحث ببعض الاستنتاجات والتوصيات.

ازدياد أهمية اللغة في النمو الاقتصادي:

يتجه الاقتصاد العالمي نحو الاعتماد أكثر مما مضى على المعرفة، ونحو اقتصاد يدعى بالاقتصاد المبني على المعرفة (Knowledge based economy). وتتعاظم في هذا الاقتصاد قيمة المعلومات وأهميتها كما تزداد قيمة ودور الأصول غير المادية (intangible assets) أو الأصول المعرفية. ومن ظواهر هذا التحول توجه المجتمعات أيضًا إلى مايسمى بمجتمع المعلومات (Information Society) ويميل البعض إلى إطلاق تعبير ثورة المعلومات على هذا التحول الذي يشهده العالم حاليًا.

من أهم مظاهر هذا التحول تعاظم تأثير العلم والتكنولوجيا (المعرفة) على النمو الاقتصادي. وقد انكب علماء الاقتصاد الكبار على محاولة فهم هذا التحول وقياسه، واضطروا لذلك إلى تطوير نظريات النمو الاقتصادي القائمة (Growth theory)، أو إلى طرح نظريات جديدة، فقد أدخل (Solow) عالم الاقتصاد المعروف والحائز على جائزة نوبل، عامل التقدم التقاني (Technical Progress) على النظرية الكلاسيكية الجديدة للنمو الاقتصادي. ورأى اقتصاديون في أواخر الثمانينات وفي التسعينات أن هذا لايكفي لأخذ دور العلم والتكنولوجيا في النمو الاقتصادي لأنه يدخل هذا العامل بشكل خارجي (exogenous)، لذلك طرحوا نظرية جديدة تربط النمو بالتقدم العلمي والتكنولوجي بشكل مباشر وبشكل داخلي (endogenous)، ومن هؤلاء الاقتصاديين (Paul Romer) من جامعة ستانفورد والمرشح لجائزة نوبل على هذه النظرية التي سميت «بنظرية النمو الجديدة» (New growth theory). خلاصة القول هي أن النمو الاقتصادي لبلد ما أو لإقليم ما يرتبط بشكل مباشر بالمستوى العلمي والتكنولوجي لهذا البلد وخاصة مستوى القوى العاملة فيه وبمعدل النمو العلمي والتكنولوجي.

إن اللغة هي وعاء المعرفة العلمية والتكنولوجية، لذلك فإن دور اللغة العلمية والتكنولوجية للقوى العاملة (أي بلغة الأم) يتعاظم بشكل كبير مع التوجه نحو الاقتصاد المبني على المعرفة. وتعدّ الترجمة العلمية من آليات ووسائل إغناء اللغة العلمية والتكنولوجية للقوى العاملة وبالتالي من وسائل النهوض الاقتصادي والاجتماعي.

ومن المعروف أن النمو الاقتصادي هو مفتاح حل أهم القضايا الاقتصادية العربية المعاصرة وهي توليد فرص العمل، وتنويع النشاطات الاقتصادية، وزيادة دخل الفرد وبالتالي الناتج الإجمالي المحلي العربي. كل هذا يبيّن أهمية الدور الذي تلعبه اللغة العلمية والتكنولوجية للقوى العاملة العربية وأهمية الترجمة العلمية والتكنولوجية وربما يعطي مؤشرًا حول أحد عوامل الإخفاق الاقتصادي العربي الحالي لأن القوى العاملة العربية ضعيفة المعرفة، ولا تتكلم لغة العلم (تعليم العلوم والتكنولوجيا بغير لغة الأم لغة القوى العاملة بأكثريتها الساحقة).

من المفيد التذكير بحقيقة هامة تبيّن مدى الإخفاق الاقتصادي الذي أشرنا إليه أعلاه وهي أن الناتج المحلي العربي لكل الدول العربية مجتمعة يتراوح حوالي ٦٠٠ مليار دولار سنويًا، بما في ذلك البترول الغاز والفوسفات وغيرها، وأن هذا الناتج يقارب ناتج هولندا فقط وهو ثلث ناتج إيطاليا ونصف ناتج أسبانيا!!

من جهة أخرى فإن عملية التنمية لا تتم إلا بالتنمية البشرية المستدامة التي لا تتأتى دون الاستثمار في الإنسان وخاصة في معرفته وبالتالي بلغته العلمية والتكنولوجية.

أخيرًا إن التوجه نحو الإقليمية الذي يقابل انتشار العولمة (الاتحاد الأوروبي NAFTA...) يتطلب الاهتمام بلغة الوطن العربي والاعتناء بالترجمة العلمية والتكنولوجية، وبتعليم العلوم باللغة العربية لدى كل الدول العربية للتوجه نحو اقتصاد عربي معرفي.

وظيفة اللغة في النمو الاقتصادي:

يعد استعمال اللغة بمردودية وبكفاءة عالية أساسيًا لتحقيق النمو وكذلك في عملية التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وذلك لعدة أسباب سنأتي على ذكر بعضها.

أولاً: تؤمن اللغة تبادل ونقل المعرفة والخبرة بين أفراد المجتمع ومؤسساته، وهي وسيلة التواصل بين أجزاء منظومة العلم والتكنولوجيا أو مركبات النظام الوطني للإبداع، فهي كالمال في تأمينه تبادل السلع من وجهة النظر الاقتصادية (وظيفة communicate)، انظر الشكل رقم (١).

ثانيًا: يحقق اتقان اللغة العلمية والتكنولوجية من قبل القوى العاملة نقل التكنولوجيا للمجتمع من المنابع العالمية لها (وظيفةTranslate).

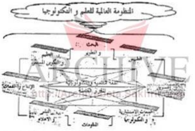
ثالثًا: إن العمل المشترك المنتج والفعّال في المكتب والمصنع والحقل يحتاج للغة علمية وتكنولوجية حيّة. إن العمل المشترك والتعاون ضمن الأمة يؤدي إلى زيادة دخل

الجميع وهذا لايتم إلا عبر استعمال لغة الأم (وظيفة cooperate).

رابعًا: إن تعلم العلم والتكنولوجيا والتدرب عليها وتحويل هذه المعرفة إلى خبرات وإلى أفعال ومنتجات وخدمات يحتاج إلى لغة (وظيفة Learning) انظر الشكل رقم (٢).

خامسًا: إن استخدام التكنولوجيا بشكل فعّال من قبل القوى العاملة ومن قبل كامل المجتمع، وخاصة استخدام تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، يحتاج لانتشار هذه التكنولوجيات بلغة الأم، للوصول إلى ما يسمى بمجتمع المعلومات، الذي لايمكن أن يكون بلغة أجنبية!

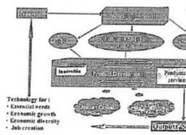
أخيرًا وفي دراسة للبنك الدولي شملت أكثر من ٦٠ دولة وأكثر من ٦٠ ألف جهة مختلفة، انتهت إلى أن حاجة الدول النامية لتحقيق النمو الاقتصادي تكمن في رفع مستوى المعرفة لأفراد المجتمع وليس إلى مساعدات إنسانية.



شكل -١-　　معرفة فعالة -　　- نظام وطني للإبداع

Central Role of Human Capital in the Economy

شكل -2-



اللغة والترجمة والاقتصاد

عند النظر في الأهمية الاقتصادية للغة لابد من التمييز ولو بشكل تقريبي بين عدة مستويات أو أنواع من اللغة. فمن هذه الأنواع والمستويات ما يعدّ، من وجهة النظر الاقتصادية، رأس مال بشري له عائد اقتصادي ويلعب دورًا في النمو الاقتصادي ومنها ما يعد استهلاكًا ثقافيًا، ومنها ما هو مكتسب طبيعي لا دور له في النمو الاقتصادي.

بشكل مبسط نميز بين المستويات والأنواع التالية:

١- لغة الأم ويتم اكتسابها وفق مستويين:

آ- اللغة العامة التي يتعلمها الفرد في البيت بهدف التواصل العادي وهي مكتسبة؛

ب - اللغة العلمية والتكنولوجية ويتم تعلمها بشكل اختياري ووفق قرارات فردية وحكومية، وتعد زيادة في رأس المال البشري للفرد وللمجتمع؛

٢ - اللغة الثانية ويمكن اكتسابها أيضًا على مستويين:

أ- اللغة العامة التي يتعلمها الفرد بهدف الترفيه والثقافة والسياحة (وتعد في معظمها استهلاكًا).

ب- اللغة العلمية والتكنولوجية ويتم تعلمها بشكل اختياري (choice) من قبل الفرد ومن قبل الحكومة وتعد زيادة في رأس المال البشري تؤدي إلى نمو اقتصادي.

والترجمة العلمية والتكنولوجية تعد آلية ووسيلة أساسية من وسائل تطوير المستوى الثاني (ب) سواء للغة الأم، أو للغة الثانية، وكذلك أيضًا يعدّ تعليم العلوم والتكنولوجيا بلغة الأم وسيلة أخرى.

إذًا فإن استعمال اللغة العلمية والتكنولوجية من قبل القوى العاملة باللغة الأم، ومن قبل فئة من القوى العاملة باللغة الثانية إضافة للغة الأم، يعدّان خيارين متاحين للفرد وللحكومة (أو المجتمع)، ويحتاجان لاستثمار مالي، ويعتبران زيادة في رأس المال البشري كما سنرى لاحقًا.

إن هذا الرأس المال البشري يزداد وينمو بالممارسة والاستعمال على عكس رأس المال المادي الذي يستهلك بالاستعمال مع الزمن.

إن استعمال اللغة العلمية والتكنولوجية ضروري لكل القطاعات الإنتاجية والخدمية. ولكن بشكل متفاوت من قطاع إلى آخر. والجدير بالذكر هنا أن هناك قطاعات إنتاجية وخدمية كثيفة الاعتماد على اللغة (Linguage intensive) ولابد من العمل فيها واستثمارها اقتصاديًا للغة الأم وتزداد هذه القطاعات عددًا وأهمية مع توجه الاقتصاد نحو اقتصاد المعرفة.

ومن الأمثلة على هذه القطاعات مجالات الإعلام والدعاية والنشر والطب والتسلية والخدمات الاستشارية وتكنولوجيا المعلومات والإنترنت..).

ويقول الاقتصاديون أن العائد الاقتصادي للاستثمار في إتقان لغة العلم والتكنولوجيا بلغة الأم مؤكد نظرًا للوظائف الاقتصادية للغة التي ذكرناها آنفًا، أما الاستثمار في إتقان لغة العلم والتكنولوجيا باللغة الثانية فلا يحصل إلا إذا استعملت هذه اللغة في النشاطات الاقتصادية.

ومن المعروف أن الكثير من الدول قد تنبهت لدور اللغة الاقتصادي واستثمرت فيه. ومن الأمثلة العالمية على قيام تكتلات اقتصادية وسياسية وثقافية مبنية على اللغة، تكتلات الكمنولث والفرانكوفونية والجامعة العربية، وتختلف أهمية دور اللغة الاقتصادي بين تكتّل وآخر من هذه التكتلات.

من جهة أخرى، اعتمدت العديد من الدول ذات المجتمعات متعددة اللغة اعتمدت لغة رسمية لتدريس وتعليم العلم والتكنولوجيا بها وتترجم لها رسميًا. وهذا الاعتماد ليس لدواعٍ ثقافية وسياسية فقط، بل الأهم من ذلك الدواعي الاقتصادية. ومن الأمثلة على هذه الدول: ماليزيا وسنغافورة، وهونغ كونغ وتنزانيا.

وأخيرًا وليس آخرًا، نشهد في العالم توجهًا لدعم اللغات الإقليمية في مقابل العولمة وبالتالي هناك مؤشرات على توجه العالم إلى وجود عدة لغات عالمية (Lingua franca) تجني عائدات اقتصادية من تعلم الغير لها مثل الإنكليزية والفرنسية والإسبانية والصينية والألمانية والعربية. وتقول إحدى النظريات أن بقاء اللغة يعتمد على ما يتداول فيها من إبداع وابتكار علمي وتكنولوجي وثقافي. وهذا كله يستدعي اختيار دعم الترجمة العلمية والتكنولوجية إلى اللغة العربية ويستدعي تعليم العلوم والتكنولوجيا باللغة العربية حتى تبقى إحدى اللغات (Lingua franca).

إن الاحصائيات حول وجود اللغة العربية على الإنترنت مثلاً تقول بأنها تأتي بالمرتبة العشرين، أما من حيث عدد المتكلمين بها فهي من اللغات الست أو السبع الأوائل كما أنها لاتزال من اللغات الست الرسمية في الأمم المتحدة.

نظريات في اقتصاد اللغة:

كما ذكرنا سابقًا اهتم الباحثون الاقتصاديون في اقتصاد اللغة من وجهات نظر مختلفة، ولعلاج قضايا محددة. إلا أن القاسم المشترك لمعظم الدراسات يمكن أن ألخصها في ثلاث نظريات أو ثلاثة نماذج لاقتصاد اللغة هي:

أ- نموذج التجارة (Trade mode)

ب- نموذج رأس المال البشري وأثره في النمو الاقتصادي حسب نظرية النمو الجديدة (Human capital).

ج - نموذج العائدات المتأتية من الانتشار أو التشبيك (Network externali-ties).

أ - نموذج التجارة:

هذا النموذج هو من أبسط النماذج في اقتصاد اللغة وينطلق من حالة التجارة بين جهتين أو دولتين متقاربتين في الحجم ولكل منهما لغة مختلفة عن الأخرى وسلع أو خدمات مختلفة تصدرها للأخرى. إن تحليل هذه الحالة والتي تدفع فيها كل جهة كلفة تعلم لغة الجهة الأخرى حتى تصدر لها، يؤدي إلى النتائج التالية:

❖ معرفة اللغة هي تكلفة ضرورية ولها عائد في عملية التبادل التجاري، مثلها مثل تكلفة النقل أو الشحن مثلاً.

❖ إن الجهة التي تستثمر في تعلم اللغة الثانية (الأجنبية) لتستورد وليس لتصدّر هي الخاسرة في هذا النموذج.

❖ إن الدولة التي تنجح في إقناع الدول الأخرى بتعلم لغتها لكي تصدّر لهم هي الرابحة ربحًا مضاعفًا (تربح كلفة الاستثمار في تعلم لغتها من قبل الآخرين، وتربح كلفة الترجمة في عمليات التصدير).

❖ إن الترجمة أو تعلم اللغة العلمية الأجنبية مع عدم انتشار لغة العلم والتكنولوجيا في المجتمع بلغة الأم، يفيد في الاستيراد (فائدة منقوصة)، ولكنه يترافق مع ضعف في التصدي، فهو إذًا استثمار لفائدة الدول المصدرة. المجتمعات غير العلمية هي مجتمعات مستوردة تتفاقم فيها البطالة إذ أن: فرص العمل تتناسب طردًا مع الفرق بين الصادرات والواردات (التصدير -الاستيراد).

❖ إن من أهم الأمثلة العملية على تطبيق هذا النموذج في السياسة اللغوية للدول، مثال كندا التي تقرر فيها (وتنفّذ) أن تتحمل ميزانية المقاطعات الإنكليزية كلفة الاستثمار في تعلم اللغة الإنكليزية في المقاطعات الفرنسية.

ب - نموذج رأس المال البشري:

إن «نظرية النمو الجديدة» بأبسط أشكالها والتي نوردها بالشكل الذي يبيّن فكرتها أكثر من بيانه تفاصيلها تقول التالي: $Y= A.K$. وبأخذ لوغارتم الطرفين والاشتقاق نحصل على:

نظرية النمو الجديدة في شكلها المبسط:

مستوى الناتج المحلي الإجمالي = Y	
النمو في الناتج المحلي الإجمالي = ΔY	$Y= A*K$
المستوى التكنولوجي =A	$\Delta Y/Y = \Delta A/A + \Delta K/K$
النمو التكنولوجي =ΔA	$\Delta Y= S*Y$
رأس المال =K	$\Delta K = S*A*K$
نمو رأس المال =ΔK	
نسبة الادخار= S	

$$\Delta Y/Y = \Delta A/A + S*A$$

Growth = technological change + capital deepening

حيث Y هي مستوى الناتج المحلي الإجمالي، و ΔY نمو الناتج المحلي الإجمالي، وA المستوى التكنولوجي، وΔA النمو التكنولوجي، وK تراكم رأس المال، وΔK نمو رأس المال وS نسبة الادخار من الخرج أو الناتج.

❖ تقول هذه النظرية إذًا إن معدل النمو الاقتصادي يتناسب مع معدل النمو التكنولوجي، ومع المستوى التكنولوجي. ويدخل في المستوى التكنولوجي المستوى المعرفي للقوى العاملة أو رأس المال البشري. وتعد معرفة اللغة العلمية والتكنولوجية من قبل القوى العاملة، كلّ حسب حقله وحاجته، من المركبات الأساسية لهذا الرأس المال، إذ أن اللغة هي وعاء المعرفة ولها وظائفها الاقتصادية كما رأينا سابقًا.

❖ إن المجتمعات الحالية بدأت تتميز عن بعضها في الاقتصاد المبني على المعرفة ليس بفروقات الدخل بل بفروقات المعرفة (shift from income divide to knowledge divid).

❖ تلعب ترجمة العلوم والتكنولوجيا دورًا مهمًا في إغناء اللغة العلمية والتكنولوجية للمجتمع.

❖ كما أصبحت المعرفة ووعاؤها، أي اللغة العلمية والتكنولوجية، من الأصول (Assts) في عملية الاستثمار في رأس المال البشري وفي قواعد المعرفة ونظم المعرفة (intangible assents)، وأصبح علم إدارتها من العلوم الهامة (Knowledge managment).

❖ تؤثر اللغة العلمية والتكنولوجية في التكامل الاقتصادي والاجتماعي للأمة، حسب رأي العديد من الاقتصاديين انطلاقًا

من وظائفها الاقتصادية الأربع التي أتينا على ذكرها سابقًا.

❖ إن تعلم اللغة العلمية والتكنولوجية بلغة الأم هو خيار اقتصادي فردي وحكومي ويجب أن لايترك لقانون السوق حسب رأي بعض الاقتصاديين.

❖ تدل الإحصائيات أن دخل وحيدي اللغة في كندا (الإنكليزية أو الفرنسية) متساوي وسطيًا، لتساوي مستواهم العلمي والتكنولوجي، ودخل ثنائي اللغة يزيد وسطيًا ٦٪، فاللغة العلمية والتكنولوجية رأس مال بشري.

❖ من جهة أخرى فشلت الولايات المتحدة في تحسين المستوى الاقتصادي للمكسيكيين الأمريكيين بتعليمهم اللغة الإنكليزية دون العلم والتكنولوجيا.

❖ تدل الإحصائيات الكندية على أن عدم معرفة اللغة العلمية والتكنولوجية تؤثر في فرص العمل، والتدريب والترقية (فاللغة رأس مال بشري).

❖ تعتمد مدى الحاجة لآخر التطورات العلمية والتكنولوجية من قبل القوى العاملة على نوع التكنولوجيا ومستواها وسرعة تغيرها.

❖ إن إتقان لغة العلم والتكنولوجيا من قبل أفراد المجتمع وبالتالي كسب رأس مال بشري له عائد اقتصادي، هذا العائد يزداد كلما أتقن استعمال لغة العلم والتكنولوجيا، وهذا الإتقان يتأثر بجودة تعليم اللغة من قبل الأساتذة وجودة المناهج والطرق المستعملة في التعليم انظر الشكل رقم (٣). أدناه

عائد الاستثمار في لغة الأم العلمية والتكنولوجية

(ينطبق أيضاً على اللغة الثانية)



العائد= الوارد من معرفة اللغة العلمية والتكنولوجية مطروحاً منه المصروف على تعلمها

يتأثر الربح بتمكن الفرد من لغة الأم العلمية والتكنولوجية ونظرة الأساتذة والعائلة لهذه اللغة، وللسياسة اللغوية للحكومة

شكل (٣)

ج - نموذج العائدات المتأتية عن التشبيك

يقول أصحاب هذه النظرية بأن تعلم اللغة العلمية والتكنولوجية من قبل الفرد يشكّل زيادة في عدد الأفراد الذين يعرفونها وبالتالي فائدة اقتصادية للجميع. ويشبه هذا النموذج حالة الهاتف أو الفاكس والإنترنت، فكلما زاد عدد المشتركين المعروفين والمستعملين للهاتف كلما زادت فائدته للجميع، وكذلك الإنترنت كلما زاد عدد المشتركين عليها وفيها كلما استفاد الجميع وكلما كان عائدها أكبر للجميع، وتسمى هذه الحالة اقتصاديًا (network externality)

إن ترجمة وتعلم العلوم والتكنولوجيا للغة الأم وبلغة الأم يعمم الفائدة على المجتمع ككل. وعدم نشر لغة العلم والتكنولوجيا في المجتمع يؤدي إلى خسارة المجتمع ككل. إن أكثر الدول تفرض ضريبة لمن لا يريد إيراد اسمه في دليل الهاتف لأنه بذلك يخفض من فائدة المجتمع ككل من الهاتف.

إن تعليم وتعلم العلوم بلغة أجنبية وعدم نقلها إلى القوى العاملة له مردود وعائد اقتصادي إيجابي على الفرد المتعلم ولكنه يضر المجتمع ككل. ويعطي مثالاً على ذلك ضرر دخول معيار (Betamax) مع معيار (VHS) مثلاً في حقل انتشار تكنولوجيا تسجيل الفيديو.

الترجمة ونقل التكنولوجيا

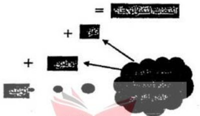
إن نقل التكنولوجيا لايحدث بشراء وسائل وخطوط الإنتاج. لقد تبيّن للعالم العربي أن شراء المصانع على مدار العقود الماضية لم يؤد إلى نقل وتوطين التكنولوجيا. إن تجديد خطوط الإنتاج يؤدي إلى زيادة كمية الإنتاج ولكنه لايؤدي إلى توطين تكنولوجيات جديدة. وعملية اكتساب التكنولوجيا التي تشتمل على نقل وتوطين ثم توليد التكنولوجيا، انظر الشكل رقم (٤)، هي عملية نقل للإنسان وليس للأجهزة والأبنية. ومن وسائل وآليات هذا الاكتساب ترجمة العلوم والتكنولوجيا وتعليمها بلغة الأم (لغة القوى العاملة)، والتداول في المجتمع بالعلم والتكنولوجيا في هذه اللغة. فاللغة وعاء اكتساب التكنولوجيا والترجمة وسيلتها.

إن النتاج والتوليد العالمي للعلوم والتكنولوجيا كبير جداً، والاستفادة من هذا النتاج ممكنة إذا كانت الأمة تتمتع بما يسمى «بالمقدرة على الاستيعاب التكنولوجي» انظر الشكل رقم (٥). وهذه الاستفادة لها عائد اقتصادي كبير يحصل عبر ما يسميه الاقتصاديون عائدات وطنية غير مباشرة (internalizing externali-ties) نتيجة الاستفادة داخليًا من تطورات خارجية، والذي يجري نتيجة ما يسمى بفيض المعرفة العالمية:

(international spill-over effect of Knowledge). إن جهود الترجمة العلمية والتكنولوجية التي تتوافق مع تعليم العلوم والتكنولوجيا بلغة الأم هي التي تحقق هذا النوع من العائدات الاقتصادية الكبيرة. إذاًفإن عائد الاستثمار في المترجمين وفق

سياسة حكومية ناظمة لذلك مع مشاركة القطاع الخاص بها، هو عائد كبير خاصة عندما تكون القوى العاملة تتكلم لغة العلم والتكنولوجيا (ونكرر بأن هذا لايحصل إلا إذا كان التعليم العلمي بكل مراحله باللغة العربية).

اكتساب التكنولوجيا يتطلب تكلم القوى العاملة لغة العلم



شكل -4-

نقل وتوطين وتوليد التكنولوجيا



الشكل رقم ٥ -

آثار تعليم العلوم والتكنولوجيا بغير لغة الأم

إن من آثار تعليم العلوم والتكنولوجيا بغير اللغة العربية ما يلي:

❖ إضعاف الطلب على الترجمة العلمية والتكنولوجية وهذا هو الجاري في العالم العربي ويكفي النظر إلى بعض الإحصائيات المذهلة في هذا المجال بالمقارنة مع الأمم الأخرى.

❖ حصر المعرفة العلمية والتكنولوجية لدى نخبة الأمة وعدم ترجمتها إلى المجتمع وقواه العاملة العريضة، وبالتالي عدم تكلم القوى العاملة لغة العلم والتكنولوجيا وقد شبه أحد الباحثين في اقتصاد اللغة هذه الحالة بأن الأمة تصبح رؤوساً بلا أجساد وأجساداً بلا رؤوس.

❖ عدم تحقيق وظائف اللغة الاقتصادية في المجتمع من التواصل والترجمة والتعاون والتعلم.

❖ انخفاض الإنتاجية والقيمة المضافة لفعاليات الإنتاج والخدمات لانخفاض الاستثمار في رأس المال البشري وبالتالي انخفاض معدل النمو.

❖ «احتكار» العلم والتكنولوجيا لدى فئة الأكاديميين والمهندسين وأمثالهم، أي عدم نشر هذه «السلعة» في المجتمع وغلاء سعرها، وسوء أداء العمل فيها، وانخفاض جودتها ووثوقيتها، وتعطيل عملية المكتسبات التي تنشأ عن الانتشار والتشبيك (networkexternalities)، وخلق حالة من عدم تكافؤ الفرص الاقتصادية والاجتماعية بين المواطنين.

❖إعاقة نشر الديمقراطية في المجتمع كما ذهب إلى ذلك بعض الاقتصاديين، لأن القوى العاملة وهي قوى الشعب لا تتكلم لغة العلم ومنطقة (المعرفة) مما يجعلها غير قادرة على المشاركة في الحكم وإدارة الدولة بشكل سليم وواع.

❖ إضعاف القطاعات الاقتصادية كثيفة اللغة ومنها النشر الذي يعد من القطاعات الاقتصادية الكبرى، فضعف النظام المعرفي للقوى العاملة يضعف الطلب على النشر مثلاً.

❖ الإضعاف النسبي للطالب علمياً لأنه لايدرس بلغة الأم.

استنتاجات وتوصيات:

إن استعراض الأهمية الاقتصادية للغة العلمية والتكنولوجية، ووظائفها الاقتصادية ومنعكساتها على النمو ومعدله، وعلى نقل وتوطين واكتساب التكنولوجيا، وعلى التنمية البشرية المستدامة واختزان رأس المال البشري، وعلى تسهيل نشر الديموقراطية والتفكير العلمي في المجتمع

وقواه العاملة، كل هذا يقودنا إلى طرح مسألة اللغة العلمية والتكنولوجية للقوى العاملة في كل محفل وعلى كل وسائل الإعلام وليس فقط بين محتكري هذه اللغة. كما يقودنا هذا الاستعراض إلى التوصيات التالية:

❖ الحاجة إلى رؤية وسياسة لغوية وطنية وعربية فاعلة تأخذ النواحي الاقتصادية بالاعتبار وتقرر دعم الترجمة العلمية وتعليم العلوم والتكنولوجيا باللغة العربية ودعم تعلم اللغة الثانية العلمية والتكنولوجية.

❖ الحاجة الماسة لتوعية الأساتذة والطلاب إلى العائدات الاقتصادية لإتقان اللغة العربية العلمية والتكنولوجية (وكذلك اللغة الثانية).

❖ إحداث مؤسسات تدرس البعد الاقتصادي لترجمة العلوم والتكنولوجيا وتعليمها باللغة العربية، وإجراء البحوث والدراسات في هذا الصدد.

❖ تبني مبادرات وطنية لدعم المحتوى العلمي والتكنولوجي باللغة العربية على الإنترنت عبر الترجمة، واعتماد قوانين ناظمة لذلك. إذ ستسيطر عدة لغات على محتوى الإنترنت، واللغة العربية يمكن أن تكون إحدى هذه اللغات بفعل الترجمة والتعليم (ومنه التعليم عن بُعد).

❖ الحاجة إلى دعم اللغة الثانية (Lingua franca) على الأقل للأفراد الذين سيستعملونها.

❖ عدم ترك عملية بناء رأس المال البشري (ومنها تعليم العلوم وترجمتها بلغة الأم) لقوانين السوق وللأفراد إذ سيتحكم بها مبدأ تحقيق العائد الشخصي السريع (short term yield)، وعادةً ما تتدخل الدول لتحقيق المصلحة الاقتصادية للجميع وعلى المدى الطويل.

❖ تقدم التكنولوجيات الحديثة (تكنولوجيا المعلومات والاتصالات والإعلام واللغة..) أداة وفرصة للترجمة ولنشر لغة العلم والتكنولوجيا لدى القوى العاملة العربية، كما تزيد من سرعة وحجم نقل المعرفة وتقلل من كلفتها.

❖ أخيرًا إن الديمقراطية لا تتحقق لدى شعب لايمكنه التكلم علميًا بلغته.

❖ ❖ ❖

المراجـــع

"**Global Competitiveness Report 2000/2001**" Center for International Development, Harvard University, 2000.

M.Mrayati, "**Knowledge-Based-Economy, and the Need to Arabization of Information Technology in the ESCWA Region**", Expert panel on IT and Development priorities competing in aknowledge-based global economy, UN-ESCWA, 15-16 May 2000. And Review of S&T in the ESCWA Member Countries, No.3,2000.

M.Mrayati, "**Arabization and Localization of E-Business: Status and Requirements**". EGM on Trade Facilitation and e-commerce in the ESCWA region, UN-ESCWA, Beirut, 8-10 November 2000.

M.Mrayati, "**Technology Transfer and Emerging Markets**", Environment 2001 Conference: Challenges and Solutions for Sustainable Development, Abu Dhabi, 4-7 February 2001.

Robert M.Solow, A"**Growth theory**" 2 nd edition, Oxford University Press, 2000.

Albert Breton (editor), "**Economic approaches to Language and Bilingualism**" New Canadian Perspectives, Department of public works and Government Services, 1998.

Francois Grin, "**Languages" and the Economy: European Research on the Economics of Language: Recent Results and Relevance to Canada**", Department of political Economy, Universite De Genere, WWW. pch. gc.ca

proceeding of the Colloquium "**official Languages and the Economy**" 271 pages, WWW. pch. gc.ca

Ngugi Wa Thiongo, "**The role of colonial Language in Creating the image of a savage Continent**" WWW. trinicenter. com

Vikas Nath, "**Heralding ICT enabled Knowledge Societies: Way forward for the developing countries**" http://members. tripod.com.

- محمد مراياتي، «الانترنت والوطن العربي» مجلة العلوم، الألكسو، تونس، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٩

- محمد مراياتي، «تغيير منظومة العلم والتكنولوجيا إلى نظام وطني للإبداع من ضرورات التنمية في القرن الحادي والعشرين» مجلة العلوم، الألكسو، تونس، كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٩.

- محمد مراياتي، «التكنولوجية الحديثة والمصطلح العلمي العربي في ظل اقتصاد المعرفة»، ندوة إقرار منهجية موحدة لوضع المصطلح العلمي العربي وتوحيده وإشاعته، اتحاد مجامع اللغة العربية، دمشق، ٢٥-٢٧ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٩.

- محمد مراياتي، «تعريب المعلوماتية في ظل اقتصاد المعرفة ودور التربية والتعليم فيه»، ندوة أسئلة التعريب ورهاناته في التعليم العالي بالمغرب وسورية، فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، ٢٥-٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.

- محمد مراياتي، «صناعات تكنولوجيا المعلومات واللغة العربية: الفرص الكامنة»، ندوة تعريب البرمجيات، الجامعة اللبنانية الأمريكية، بيروت، ٢٠٠٠/٣/٢٠.

- محمد مراياتي، «تطور مهن المعلوماتية ومردودها الاقتصادي»، ندوة الدراسات الإنمائية، المؤتمر الوطني السابع عشر للإنماء، بيروت ٩-٢٠٠٠/١١/١١.

- محمد مراياتي، «تعريب العلوم والتكنولوجيا وضرورته مع توجه العالم نحو اقتصاد المعرفة»، ندوة الترجمة والتقانة العربية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ٤-٢٠٠١/١/١١.

❖ ❖ ❖

الترجمة فن وعلم وإبداع

أ. مهاة فرح الخوري *

الترجمةُ كما أفهمُها هي حالةٌ خاصة من توجه شيئين نحو هدف واحد. أقول: نقطةُ التقاء لغوي أو لساني بأوسع معانيه

تُعَرِّف موسوعةُ لاروس الكبيرة الترجمةَ على أنها كلُّ شكل من وساطة بين لغتين، تتيح نقلَ معلومة بين متكلمين أو مستمعين من لغات مختلفة

والترجمةُ على كونها أداةَ اتصالٍ حديثة، هي إمّا شفهية فورية، أو تُنفَّذُ بالمتابعة، أو محلّفة رسمية، أو كتابية، منها علمية ومنها أدبية.

(*) مهاة فرح الخوري: أديبة ومترجمة (سورية).

الترجمة الشفهية، بالمتابعة، تؤمّنُ الوساطة فيما بين متحدثين بلغتين مختلفتين، وتهدف إلى نقل المعنى والأفكار، لا تلتزم باحترام الدقّة في استخدام المفردات.

أما الترجمةُ الفورية وهي التي تستعمل في المؤتمرات والتي مارستُها لماماً، فهي تنقل إلى الجمهور المستمع كلمات وجملاً غالبًا دون التعبير عن المعنى الشامل للموضوع (كما في الترجمة الكتابية).

هوذا المترجم يسمع ويردد، بشكل فوري، دون فهم عميق من قبله لما يترجم، غالبًا ما يهمل الدقّة في الأسلوب أو في الأداء.

أما الترجمةُ المحلّفة، أو الرسميةُ فأستطيع أن أقول نتيجة خبرتي إنها أسهل أنواع الترجمة.. هي حرفية، تلتزم بالمعنى الدقيق للكلمة ولا تتطلّب التعايش مع المؤلف أو مع واضع النص، ولا النفوذَ الى أفكاره.

إلا أنها تتطلّب معرفةً للمصطلحات القانونية، الحقوقية الإدارية الفنيّة الاجتماعية وغيرها، تلك الاصطلاحات تتكررَ في هذا النوع من الترجمة.

الترجمة الكتابيةُ، علميةً كانت أم تقنيةً أم فنية أم سياسية، تختلف عن الترجمة الأدبية. فهي تتطلّب معرفةً دقيقة بمجموعة المصطلحات وعنايةً في الصياغة.

فمجموعةُ الاصطلاحات هذه تشكّل حجرَ الزاوية في بناء العلوم، ويتعذّر عليها بلوغُ هدفها الذي شُيدت له إذا لم تُستخدم بشكل دقيق.

أما الترجمة الأدبية وتلك المتعلّقة بالعلوم الإنسانية فيتطلّبان معرفةً جيّدة باللغتين، ثقافة عامة واسعة، ميلاً للبحث، كما تتطلّب صبرًا، تواضعًا، إخلاصًا، وصدقًا مع النفس أولاً، مع الكاتب ثانيًا، مع القارئ وإزاء القارىء.

إذا ما كان بعض الخبراء في مجال الترجمة يقولون إن الترجمة هي فنّ، يتحول تدريجيًا إلى علم، فيصبح مهنةً أو حرفة، أقولُ بدوري إنه في جميع الأحوال يبقى فنًا وفنًا رفيعًا.

يتعذر علي في هذه العجالة أن أعود سوى بمحطات صغيرة عن تاريخ الترجمة..

بعد أن كانت المعرفة في القديم القديم لدى الشرقيين وقفًا على الكهنة والأنبياء والمجوس وصانعي المعجزات ، انتقلت إلى اليونانيين منهم سقراط وأفلاطون وإقليدس وغيرهم.. وبعدها بدأت ترجمة الآثار اليونانية في القرن السابع الميلادي لتبلغ ذروتها في القرن التاسع خاصة في عصر المأمون.

شـرع العـرب بنهل العلوم والمعـارف وإرسـال علمـاء قـديرين ليـتـرجـمـوا لهم الثروات العلميـة والفلسـفيـة. بسبب غنى اللغة العربية وليونتها وطوعيتها لم يجد المترجمون صعوبة في نقل العلوم والفلسفة إلى لغتهم . حتى إنهم نحتوا كلمات شعروا بحاجتها وأحيانًا أعطوا لبعض الكلمات اليونانية قالبًا عربيًا. فلا عجب أن تكون هذه اللغة العربية وسيلة اتصال ثقافي بين الشعـوب بل أداة وصل بين الشـرق وبين الغرب.

عليّ أن أذكر الأمير الأموي خالد ابن يزيد بن معـاوية الذي راح يجلب بعض فلاسفة اليونان المستعربين وكلّفهم بترجمة آثار علمية إلى العربية، وما لبث أن نشطت حركة الترجمة واتّسعت في العصر العباسي.

وفي عهد أبي جعفر المنصور ترجمت الأعمال الفلسفية الهامة منها كليلة ودمنة.

ولا بد لي من ذكر الخلفية المأمون وبيت الحكمة، وحنين بن اسحق العبّادي واسحق بن حنين يترجمان إلى السريانية ومنها إلى العربية.

كانت المكافأة من قبل الخليفة بالذهب بما يعادل وزن الكتاب.

في العصرين الثاني عشر والثالث عشر نشطت حركة الترجمة في أوروبا وأحدثت مراكز عديدة للترجمة أهمها في «بالرمة» وفي «طليطلة».

وبلغت أوجها في القرن الثالث عشر بظل الامبراطور فريديريك الثاني الملّقب بامبراطور العرب. تجدر الإشارة إلى أن حركة الترجمة ساعدت على التهيئة لعصر النهضة في أوروبا المعاصرة.

إن حركة تبادل المعرفة لم تساعد الشعوب فقط على إغناء ثقافتهم ليس إلا بل ساهمت في المحافظة على التراث الثقافي للإنسانية وحمايته .فهل نستخف في الترجمة أو نقلّل من دورها وقيمتها بعد كل ما سمعنا وما نعرف؟

وهلاّ نعيش اليوم مغامرة أجدادنا الواسعة العظيمة للقرن التاسع الميلادي؟ إذا ما زرنا المكتبات، ودور النشر العربية، ومراكز الثقافة، ندرك أن الكتب المترجمة إلى العربية سنويًا تعدّ بالمئات... لا يمكننا إهمال هذا الرقم.. بينما حسب معلوماتنا فإن عدد الآثار التي تترجم من العربية إلى سواها من اللغات ضئيلٌ..

لماذا نترجم؟

لا ننكر أبدًا أننا بحاجة إلى الترجمة، وأن نضع إخوتنا العرب وأبناءنا، بصورة الأفكار وآداب الشعوب الأخرى وعاداتها، وأن نتيح لمفكّرينا وبحّاثينا بإغناء معلوماتهم.

فالضرورة التي نحسّها بالنهل من منابع الإنتاج العلمي والفكري لغيرنا، حملتنا على فتح الباب على مصراعيه للأعمال الأجنبية..

أذكّر على سبيل المثال لا الحصر، أن كتب المعلوماتية المترجمة تعدّ بالمئات.

أربعون عامًا ونيّف في حقل الترجمة من الترجمة الصحفية السياسية في وكالة الصحافة الفرنسية حيث كانت الأخبار تأتي بواسطة télescripteur هذا الجهاز العجيب البرقي الطابع عن بعد، وكانت الأخبار تأتي مقطّعة، مجزّأة، بعض الأحرف ممحيّة أو مبدلة بأرقام.. كان علينا أن نكتشفها ونضعها فرنسيًا قبل ترجمتها عربيًا. ثم لاحقًا الترجمة السياسية والدبلوماسية شفهيّة في مؤتمرات برلمانية أوروبية عربية، في دمشق وفي جلسات ضيّقة، وخطيّة، ثم في عالم الأدب والفن بنقل مجموعة من الآثار بمختلف المواضيع وبتنويع هائل في المصطلحات.. «الحركة النقابية» و «القدس القضيّة، تاريخية سياسية لا هوتية»، «الفن في القرن العشرين».. اصطلاحات فنية.. وضعت بعضها نحتًا أو استعارة من اللغة الفرنسية ثم «نيقولا كوبرنيك»، بنظريته العلمية المشهورة، بتوقيفه للشمس وتحريكه للأرض «عالمنا الرائع في مغامرة الحياة» – فرانسيس برونيل – كتاب علمي بأسلوب شيق لليافعين، مراجعة كتاب المعاهد العلميّة للتكنولوجيا تأليف Michel yves Bernard وكتبًا وأبحاثًا لا مجال لتعدادها وأخيرًا وليس آخرًا «كل إنسان تاريخ مقدس» تأليف جان فانيي، قيد الطباعة. وممارسة للترجمة المحلفة بشهادة تشرّفت باستحقاقها كأول ترجمان محلّف امرأة في سورية عام ألف وتسعمئة واثنين وسبعين.. وأيضًا وأيضًا.

أربعون عامًا ونيّف، عليّ أن أقر أمام الملأ رغم النشاط الكبير الواسع الذي كلّفني أيامًا طوالًا وليالٍ بيضاء، أنني لم أبلغ الكمال... ولن... بداياتي كانت شاقّة صعبة، الطريق التي اجتزتها شائكة مليئة بالعثرات، لماذا؟

رغم الجهود المبذولة لكسب مجموعة مصطلحات غنيّة، لم أتمكّن من اللحاق بركب التسارع الحالي في مجال العلوم والتقنية والثقافة.

إذا ما ذكرت كلمتين فقط بين مئات syndicalisme و tapisserie فلترجمتهما احتجت إلى كلمتين، بالنسبة للأولى «الحركة النقابية»، وبعد إيجاد كلمة «نجود» بالنسبة للثانية اضطررت إلى وضع تفسير لها بين قوسين. لم أبلغ الكمال لأن ليونة لغتي العربية تسهل الأمور من جهة وتخلق شيئًا من الالتباس في الكلمات من جهة ثانية.

مبدئيًا لكل معنى، علينا أن نجد له كلمة مقابلة تعبّر عنه، كثيرًا ما يتعذّر ذلك في اللغة العربية، لماذا؟ المترادفات كثيرة

لدينا رغم بعض الشيّات التي تميزّ قليلاً فيما بينها.

فمثلاً كلمة conscience يقابلها: الوجدان، الوعي، الضمير.كلمة institut هل هي معهد أم نظام أم مجمع علمي، أم رهبانية، هي كل ذلك.. على المترجم أن يفرق ويحسن الانتقاء.

على عكس ذلك فإن كلمة عربية واحدة تعطي أكثر من معنى فكلمتا accord - concordance يمكن ترجمتهما بمصطلح واحد: «اتفاق».

من جهة أخرى لا تملك اللغة العربية أداة تلصق ببدء الكلمة ولا أحرفًا تلصق في آخر الكلمة، وهذه تغيّر كليًا المعنى، مثل thése - parenthése -hypothése - antithése:

فللتعبير عن هذه المجموعة من الكلمات قد نضطر لنحت كلمات تقابلها، أو لاستعارة من أصول اللغة، أو نطابق مصطلحات من لغات أخرى بإعطائها شكلاً عربيًا.. كالديمقراطية والبورقراطية والجغرافيا والفيزياء الخ..

لم أبلغ الكمال ولن، لأنني فيما إذا كنت مثقفة، لا أزال بعيدة عن أن أستوعب الثقافة أو أمتلكها.. نحن نتثقف ولسنا مثقفين.

لدى ترجمة كتاب «الفن في القرن العشرين»، منشورات لاروس، غالبًا ما وجدت نفسي أمام مصطلحات غير قابلة للترجمة.

سأستشهد بكلمة مركّبة واحدة فقط:le bateau - lavoir: فبترجمتي الحرفية لها «السفينة – المغسلة» تبقى غامضة بالنسبة لي وللقارئ على السواء. لجأت إلى بعض الفنانين وطالعت في معاجم عديدة، وأخيرًا اكتشفت أن هذه التسمية تعود إلى بيت في «مونمارتر» Montmartre ساحة رافينيان place Ravignanكان يجتمع فيه، بل ويعيش فيه عدد من الشعراء والفنانين خاصة بعض التكعيبيين، قبل عام ألف وتسعمئة وأربعة عشر.

في ترجمة من العربية إلى الفرنسية، مصفاة البترول ترجمت passoiere أي المصفاة المستخدمة في المطبخ عوضًا عن كلمة raffinerie .

كاد فنان سوري موهوب ومشهور أن يُحرم من منحة ستة أشهر يقضيها في كلية الفنون الجميلة في إحدى المدن الأوروبية لأن المترجم استخدم كلمة مصوّر فوتوغرافي عوضًا عن مصور تشكيلي.

في ترجمة كتاب المعاهد الجامعية للتكنولوجيا في فرنسا، علاوة عن الأخطاء الكثيرة في الترجمة، فإن كلمة embaucher ترجمت بـ «طبّل وزمّر» والكلمة الصحيحة «شغّل». وقد قمت بمهمة شاقة بمراجعة ترجمة الكتاب المذكور.

والآن لا آتي بنكتة ولا ببدعة وأنا أقول إنني قرأت في ترجمة صادرة عن هيئة رسمية، تُرجمت فيها كلمة «ممثل» لشخصية رسمية كان عليها أن تفتتح مؤتمرًا بإلقاء كلمة بـ acteur عوضًا عن représentant . لعلّ مترجم هذه الدائرة

الرسمية طالع في معجم عربي فرنسي الكلمة ووضع أول معنى لها، دون دقة وتمحيص.

في بحر العام المنصرم ترجم أثر قيّم جدًا من الفرنسية إلى العربية، فيما عدا الأخطاء التي ارتكبت سمح المترجم لنفسه في صفحة ٤٥٤ الطباعة العربية باستبدال الاسم الأول لباحث أتى على ذكره المؤلف، باسم شخص آخر، لعلّه أكثر معرفة به، واحتفظ بالكنية ذاتها. الكتاب هو الحروب والسلام في الشرق الأوسط - حافظ الأسد والتحديات الثلاثة لبنان فلسطين الخليج - للكاتب الصحفي الفرنسي لوسيان بيترلان. واضطرّت دار النشر بعدئذ لإضافة صفحة في أول الكتاب مشيرة إلى الخطأ ومقدمة الاعتذار. فهل في هذا الحقل الرجوع عن الخطأ صواب؟

من جهتي تلافيًا للوقوع في فخ ما فإن الخط الذي رسمته لنفسي مأخوذ من نصائح «بوالو»: «عشرون مرة أصلح عملك، اصقله باستمرار، وأعد صقله...»

لابد من الإشارة إلى أن بعض الترجمات تشوّه جزئيًا أو كليًا النص الأصلي.

بعد هذه المطالعة أبدي أنني أبتسم باستغراب حين أقرأ إعلانات في الصحف على الشكل التالي: «مطلوب مترجم حامل إجازة في اللغة الإنكليزية أو الفرنسية...»

تبدو هذه الإعلانات الصادرة عن جهات رسمية أو دبلوماسية وكأنها ناسية تمامًا عامل الخبرة، معتبرة أن حامل شهادة لغة أجنبية يتحوّل آليًا إلى مترجم ناجح.

في عام ١٩٥٦ صدر عدد خاص من مجلّة المعلّم العربي بعنوان «إعداد المربّي» تأليف «روجيه كوزينية» على كونه مؤلفًا من ١٢٩ مئة وتسعة وعشرين صفحة فقد كلّف بتعريبه الدكاترة جميل صليبا، وحكمت هاشم وسامي الدروبي، ولا يخفى على أحد أن المفكّرين الثلاثة مرجع هام في حقلي التربية والفلسفة. قدّر العمل عاليًا من قبل الأوساط الفكرية العربية.

كتب «إدوار البستاني» في مقدّمته لترجمة كتاب «خواطر» لـ «بليز باسكال» يقول:

«إنني غداة أقبلت على هذه الترجمة وأمعنت النظر في غوامض بعض فقر، لم أقف على مفادها حق الوقوف، رجعت إلى بعض الفضلاء أستعينهم على استجلاء ما أشكل والتبس... فما لبثت أن أدركت أنني أحاول مطلبًا صعبًا. وأنه لابد لي من مجالدة الغموض والإبهام بطول المعاناة والتذرع بالصبر وطول الأناة، وكثيرًا ما حسبت نفسي نفق بعيد الغور أستضيء بلعاب شمعة شاحب يرسل خصلاً دقيقة من النور المرتجف على زوايا الجدار... إلخ...» إدوار البستاني عانى وواجه صعوبات وذللها واستمزج رأي الفضلاء، مع أنه يتمتّع بالمعرفة، بالثقافة، بالعلم بالمقدرة وبالعمق، ولكن الأهم من كل ذلك، يتمتّع بتواضع العالم وبمعرفته لنفسه. لذلك جاءت

ترجمته «للخواطر» دقيقة واضحة مكتوبة بأسلوب جميل رائع.

بينما «أندره جيد» في مقدّمته لترجمة لأعمال شكسبير الكاملة يقول: «لا ندرك النقص في لغتنا بمواجهة لغة ثانية...» والعربي الذي لا يعرف إلا العربية لا يلاحظ هذا النقص.

يشبّه أندره جيد المترجم بفارس يحاول حمل فرسه على القيام بحركات ليست من طبيعة حركاته.

أحب أن أشير بهذا الصدد إلى أنه إذا كان الكاتب أو المؤلف حرًا، حرًا بالتعبير عن أفكاره، عن مشاعره، عن نفسه، مستخدمًا أسلوبه الشخصي، فإن المترجم، هذا الجندي المجهول، لا يملك قط هذه الحريّة، فهو محصورٌ، مكبلٌ، مقيدٌ، منتقدٌ انتقادًا لاذعًا أحيانًا.

والمترجم، بنقله رسالة من ثقافة، إلى ثقافة غيرها، يشكّل مع الكاتب ومع القارئ عائلة ثلاثية عليه أن يرفع تقريره إلى المؤلف وإلى القارئ وأن يسدد حسابه معهما.

لذلك لابدّ للمترجم أن يتّصف بروح الدأب والتحريّ أي أن يفتش تفتيشًا دقيقًا، وبصبر وبطول أناة عمّا يبدو له صعبًا، وأن يتسلّح بثقافة واسعة خاصة في مجال العمل الذي يتطوّع لترجمته.. أن يكون متملكًا للغتين، أن يعرف ما يعلم وما يجهل، أن يكون مخلصًا متواضعًا. والأهم أن يكون واعيًا لمهمته ولمساهمته في التثاقف الثقافي العمومي... وأن يؤديهما بحب، فبدونه لا مجال للاتقان والكمال.

بدءًا من منتصف هذا القرن، نشطت حركة الترجمة بشكل محسوس، فعرفت بلدان عديدة قيمتها وادركت أنها عامل تقارب بين الشعوب.

أليست الترجمة ولادة جديدة؟ وتستحق أن ينشأ مؤسسات خاصة بها؟ وهكذا انشىء في الرباط مركز التوثيق والتعريب، وفي بيروت «اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع» وهذه حددت مكافأة المترجم بأكثر من استحقاق المؤلف.

كما عمدت بلدان **كثيرة إلى تشكيل جمعيات** للمترجمين، لها أنظمتها الداخلية، تهدف إلى الدفاع عن مصالح المترجمين المعنوية والمادية وإلى مضاعفة الصلات الدولية، يخضع الانتساب إليها لشروط، ويوزّع المترجمون فيها إلى زمر تعمل باختصاصها.

تعقد هذه الجمعيات مؤتمرات دولية تهدف إلى تحسين نوعية الترجمة وإيجاد مصطلحات جديدة، إلى دراسة ظروف العمل، تقدير المكافآت وتقويم الإنتاج.

حسن الحظ أن أدعى في العام المنصرم لبضعة أيام إلى مونبيليي -Mont pellier للمشاركة بمؤتمر نظّمته جامعة الصيف لدول البحر الأبيض المتوسط. عنوان المؤتمر: الكتاب في المتوسط، الكتابة والترجمة والنشر والتوزيع.

احتلّت قضية الترجمة في الدول

المذكورة وفي المؤتمر حيزًا كبيرًا منه. أهم جلسة كانت مائدة مستديرة نظمت من قبل مركز الترجمة الأدبية في مدينة آرل، في جناح «فان غوغ» von Gogh

نوقشت مواضيع الترجمة من كل جوانبها..كما قدّر المترجم حقّ قدره. فهو رسول ثقافة لثقافة ثانية، وهو السفينة الناقلة للأفكار مجتازة الحدود.. للقاء العلوم والثقافات وراء حدود جديدة..

أين نحن من هذا العالم؟ أين موقعنا نحن؟

هلاً تزال حركة الترجمة عندنا تعيش باستقلال وفردية وانعزالية بعيدة عن الحركات الماثلة في العالم؟

أما المطلوب فهو جمعية تضم كافة مترجمي القطر، لها نظامها الداخلي، استقلاليتها.. وعلاقاتها الدولية، بمنأى عن نظام اتحاد الكتّاب العرب وعلاقاته.. هي شيء آخر تمامًا.

من هم المترجمون في بلدنا؟ من هو الجيد والدقيق؟ ما هي اختصاصاتهم؟ ماهي الآثار الصالحة للترجمة؟ ماذا ترجم؟ وماذا لم يترجم؟

أسئلة عديدة يتعذر على أي منا الإجابة عليها. غدا هذا العلم كغيره من العلوم يحتاج إلى اختصاص ضيق.

الترجمة أفضل عامل للتقريب بين الشعوب. بما أنه وصفي للحياة الاجتماعية، وطريقة التفكير والعقلية، والعادات، للنشاط الأدبي الفني والفلسفي والعلمي لشعب ما. إذًا فإن الكتابات المنقولة والمنشورة بلغات غيرها تتيح للشعوب معرفة أعمق فيما بينها وتقديرًا وتفاهمًا أكبر بين بعضهم البعض. لذلك أعتبر أن الترجمة ذات أهمية كبرى للإنتاج الثقافي ولنشر الأفكار والعلوم.

وليصبح المترجم فعّالاً لا بد من أن يعرف اللغتين معرفة عميقة، من أن يتسلح بثقافة واسعة، بصورة خاصة بالموضوع الذي يتطوع لترجمته.

إنني حريصة كلّ الحرص على أن أبدي أن الترجمة مهمة من أعلى المستويات وأن يتميز المترجم بصفات رفيعة من المعرفة، من الإخلاص، من التواضع ومن الصبر في أبحاثه. ولِمَا كان واعيًا لمهمته عليه في سبيل المساهمة بالتواصل أو الامتزاج الثقافي العالمي أن يؤدي هذه المهمة بمحبة، فبدون حبٍّ لا يتحقق الكمال. والنبتة التي تتمتّع بأفضل الشروط، تذبل إذا لم تُسْقَ بحب، والطفل المحاط بكل الثروات يصبح ضعيفًا أصفر اللون ونحيفًا يفقد حيويته إذا لم يغمر بالحب.

بعد كل ما سردت هلاّ علينا أن لا نعترف بأن الترجمة إبداع وفن وعلم ومعرفة وتواضع وطول أناة؟.

٦٣

تجربتي مع الترجمة

د. يوحنا اللاطي *

١ - تجربتي كمترجم

إنّ خبرتي كمترجم اكبر منها كمدرس ترجمة. اذكر جيداً انّ اول محاولة جدية لي في مجال الترجمة كانت عندما كنت طالباً في قسم اللغة الفرنسية في جامعة دمشق. كنت طالب سنة ثانية عندما قمت بنقل نص فرنسي إلى العربية. واذكر ان النص كان عن اثيوبيا، عن طقوس عبادية في اثيوبيا. كانت تلك الترجمة مفتاحاً أول اخترقت به عالمًا كنت اجهله تماماً واخترقه بها غيري. أذكر ان النص اعجب مدرسة الترجمة جداً وكان لمتابعتها وتشجيعها اكبر الأثر في تحفيزي على متابعة الأمر. احسست ان الأمر راق وولِد فيّ مترجم. وكَبُر فيّ المترجم إذ امتدت الترجمة لتشمل مواضيع اخرى متفرقة. أذكر انني كنت امارسها عموماً بنوع من إثبات للذات وبنوع من متعة في التنقل بين اللغتين.

(*) د. يوحنا اللاطي: يحمل دكتوراه في الألسنية العامة والنحو التوليدي. يدرس النحو التوليدي والقواعد والترجمة في قسم اللغة الفرنسية في جامعة دمشق. له ترجمات في مجالات اللغة والموسيقى والأخلاق والدين.

كم كان ممتعًا ذلك الشعور، بعد شعور الانقباض الأول أمام نص جديد، عندما كنت أرى غمامه ينقشع أمام عيني وعندما كانت الرؤية تتضح فيسيل القلم. فهمت أن المترجم يقدر أنْ يبدّد سحب معرفة الآخر، سحب الغموض وأنّ في اللغة الأخرى فرادةً من المهم نقلها ومعرفتها. صرت أقدم خدمات لاحقة لإخوة يبحثون ولزمهم نقل بعض النصوص. وفهمت أنها سبيل إنساني يخدم به المرء الآخرين.

ثم كانت الدهشة والغبطة كبيرتين عندما لعبت دور الوسيط بين أشخاص تجمعهم الإنسانية لكن لا تجمعهم اللغة الواحدة. كان ممتعًا ممتعًا أيضًا التنقل العقلي بين عقل وآخر.

وأذكر بشوق بالغ كيف، في فرنسا، كنت، يوميًا، قبل أنْ ألِجَ فراشي، ألِجُ صومعة الترجمة لأغوص في عالم أحبه، يمتعني وينسيني تعب النهارات وأنقلَ إلى لغتي ما تُيسّره لي أجفاني النعسة.

وَوَلَد مترجمي كتابه الأول وقد كان فيه مخاض ليس بقليل. كان الولد جميلاً وأحبه كثيرون. ثم سهل الأمر أكثر وكثر الأولاد لكن الفرح في كل مرة كان يكبر أكثر.

٢- تجربتي كمدرس

هذه الخبرة وطدت بعض الأسس التي يرتكز عليها معلّم الترجمة فيّ هي أن الترجمة عشق وخدمة وتلمس للحقيقة في الوجود.

٢-١ الترجمة عشق

هي عشق فيّ. وكمدرس أنقل هذا العشق لطلابي. يجب أن نشغف بالترجمة كي نترجم جيدًا، يجب أن تلتهب قلوب من يسمعون معلم الترجمة. يجب أن ينقلب الصف إلى عقول ملتهبة. يحصل أحيانًا معي أنْ أرى طلابي عقولاً أمامي وأن أراني عقلاً بينهم.

فَهِم المترجمُ فيّ أنّ المعلم الناجح والمنهج الناجح هما أوّلاً أنْ نزرع عشق الترجمة في قلوب الطلاب. المعايير القياسية العامة المطلوبة- معرفة اللغات معرفة جيدة، النقل يخضع لعبقرية اللغة وروحها، ترجمة المعنى- هي ألبسة يرتديها هذا العشق. مَثَلُ عاشق الترجمة مَثَلُ رجل يهوى امرأة، يجالسها ولا يملُّ منها. على العكس، يمضي الساعات الطوال يتأمّل في عينيها ووجهها. من ليس فيه عشق الترجمة يترجم بتبرم وملل. يخلق في ترجمته جسدًا لا روح فيه ولا حياة.

٢-٢ الترجمة خدمة

هناك وجه آخر لهذا المفهوم ألا وهو، كما أشياء كثيرة في وجودنا، أنّ الترجمة خدمة إنسانية، نخدم الإنسان بواسطتها. من يترجم وأمام عينيه تصور الخدمة هذا يكفل ترجمة نقية شفافة غنية فيها كل

العناية. مَثَلُ الترجمة التي يغلفها روح الخدمة مَثَلُ ولد لك تلبسه أفضل ما عندك كي يكون على أكمل صورة.

٢-٣ الترجمة والحقيقة

تعليم الترجمة تعليم على تلمس الحقيقة في الكون وعلى اختراق غمام الجهل الذي يخفي وراءه الحقيقة. الذي يركض لاهثًا كي ينقل من لغة إلى أخرى ينقل حقيقة يبحث عنها العطاش إلى الحقيقة.

٣ - خلاصة التجربة

إذا ما جرّدنا، فقد علمتني تجربة المترجم والمعلم، أنّ المترجم الصالح هو، بنوع ما، من بطن أمه مترجم وأنه هو من يحمل مفاتيح أقفال اللغات، هو بامتياز من يرى ما وراء الحجب التي تكتنف اللغة. إنه نوع من واسطة بين العقول. نوع من ملاك عقلي- وملاك تعني مرسل أو رسول- يتنقل بما يثير الدهش بين عقل وعقل. هو يرمم بشرية برج بابل، يجمع البشرية المتفرقة بسبب تشتت الألسنة. مرمم للإنسان المنقسم وللبشرية المنقسمة. هو الله بنوع ما، نبي يرى ما وراء العيون وما وراء الحجب. خليفة الذين تنزّلت عليهم ألسنة نارية فنطقوا بألسنة متنوعة. وبلغة أسطورية هو إله في مجمع الآلهة وساحر.

وإذا ما عدنا إلى الأرض، هو عمود فقري في الرقي الحضاري، الرقي الذي يتطلع صوب الكمال المفقود.

❖ ❖ ❖

٦٦

فلسفة الترجمة

د. نبيل اللو *

تدرّس الترجمة اليوم في المعاهد العليا وفي الجامعات بل وحتى في المراكز الثقافية الأجنبية، لكن الجانب العصامي فيها ما زال شخصيًا نتلمس أبعاضه عند كل مترجم في كل نص يترجمه. والمؤسسة الأكاديمية تدرس نظريات الترجمة وتقنياتها لكنها، عن قصد أو غير قصد، تترك هامش الفرادة فيها لشخصية المترجم وثقافته وحذقه وحسه اللغوي.

هذا كله هو الذي يجعل نصًا تَرْجَمَهُ أكثر من مترجم يلبس لبوس فن صاحبه وشخصيته في النقل، مع التسليم بأن الشحنة الدلالية في نص المتن قد نقلت بعناية وأمانة على يد مترجمي النص الواحد، وأن لا لبس ولا غموض ولا إغماض في نقل مضامينه،

(*) د. نبيل اللو: باحث ومترجم. أستاذ في قسم اللغة الفرنسية في كلية الآداب - جامعة دمشق. (سورية).

إنما تبقى صنعة المترجم في سبك جمله وحسن إخراج نصه وهنا يكمن الفرق كله. هذا الهامش هو الذي تضطلع به عصامية المترجم في استكمال ما تعلمه في المؤسسة الأكاديمية ويكون حصيلة قراءاته وتذوقه وسعة معرفته وموهبته. ولعل هذا أن يكون جانبا يستحق أن تعنى به الدراسات النظرية اللسانية، وهو قطعا لايخفى عليها إنما هي لا تدرسه لأنه عصي على التقعيد والنظرية بل وحتى على التدريس.

ماتزال الترجمة اختصاصا تكاد تكون معرفة علماء النفس فيه قليلة، لكنها ربما تكون بأن معا إحدى أكثر التخصصات اللسانية التطبيقية أهمية، وبعض مشكلات علماء النفس في هذا الاختصاص تكمن في مسألة الصلة التي تجمع بين اللغة والفكر وبين اعتباطية علاقة الرمز اللساني بالواقع، وبين العلائق التي تربط البُنى اللسانية وعلم نفس الشعوب وأنماط تفكيرها وإسقاطها النفسي عند المترجم أثناء قراءته نصًا سيشرع في ترجمته.

بيد أن هذه الملكة التي نمتدحها هنا قد تكون أحيانًا أداة شر إذا ما فسّر المترجم العمل الذي يقرؤه للترجمة بحسب مزاجه وميوله عندما يتحيّز لفكرة ويناهض أخرى، لا من باب قلب الدلالة والمعنى في حال مناهضته للفكرة التي لاتروق له ولا تتفق وقناعاته، أو من باب الإطناب في الدلالة أو موازاتها في حالة التحيّز لها والميل إليها. الترجمة هنا تقترب من المحاولة الشخصية حول فكرة في النص استهوت المترجم وتشيّع لها وتنصر. والمترجم في هذه الحالة يتقوّل على النص ما ليس فيه وفيه بأن معًا فتبدو الدلالة المحمولة في النص المترجم بعيدة عن دلالة نص المتن قريبة منها معًا. هو توهّم إذن وليس ترجمة ويقدر ماتكون درجة التوهم وحذق المترجم ومهارته عالية بقدر ما تتماهى دلالة الفكرة في لغة المتن مع دلالتها في لغة الهدف فتحتاج الترجمة وقتئذ إلى البحث عن مواطن خلل ليست ظاهرة أصلاً مسبوكة بلغة سليمة متينة تُعبر عن الفكرة تعبيرًا ناصعًا ليس من دلالة النص الأصلي في شيء. ومن يراجع ترجمات كهذه الترجمات يعاني الأمرّين فهو كمن يبحث عن الإبرة في كومة القش. ولعل المهارة والحذق اللذين نطلبهما هنا من المترجم أن يكون حياديًا أمينًا حيال مايقرأ.

وعندنا أن أصعب مشكلة يواجهها مترجم النص الأدبي هي نقل الانطباع الذي يتولد عند القارئ الواعي لنص لغة المتن إلى قارئ نص لغة الهدف أو الوصول أو اللغة المنقول إليها. دقة التعبير والانطباع المتولد عن النص من مجمل وحداته الجملية هي التي تشكل جغرافية النص لسانيًا.

ونحن لو تتبعنا دروس الترجمة في أقسام اللغات كافة في سنوات الإجازة لما وجدنا شيئاً مما تقدم يُدرّس فيها وإنما مايُدرّس هو تمارين نقل حرفية تخلو من كل فلسفة وتحليل تضيق بها صدور الطلاب لعجزهم عن اعتبار الترجمة محاكاة عقلية تتطلب مهارات لغوية وملكات وثقافة وصبر جميل تكاد المؤسسة التعليمية والشرائح العمرية المعنية بها تفتقر إليها كلها.

ولا يظنن ظانٌ أن معرفة اللغة التي نترجم عنها شرط كاف لترجمة عمل أدبي لأديب من الأدباء بل إن معرفة لغة الأديب الذي نريد ترجمة عمله أمر في غاية الصعوبة ويحتاج إلى زمن وصبر، ولا أحسب أن أحداً يمكن أن يترجم فولتير مثلاً بفتحه كتاباً من كتبه ليشرع في ترجمة ما يكاد يبدأ بفك رموزه عند القراءة الأولى.

نحن اليوم نتثاقف من خلال الترجمة. فمعرفة لغة أجنبية إلى جانب العربية ليس شرطاً كافياً لإتقان الترجمة؛ فإتقان لغة دون التبحر في ثقافتها كالحليب بلا دسم، تقرأ فتفهم المعنى والدلالة المحمولتين في جملة أو نص لكنك تتساءل عن النقص فلا تجده في الكلم وإنما تشعر به متخفياً.

إن عملية الترجمة قديمة قدّم اللغات واحتكاك الشعوب بعضها ببعض ولا شك عندنا أن الترجمة سبقت الكتابة من باب أن الكلام عند البشر قد سبق التدوين. ورغم قدم هذه الظاهرة التواصلية اللسانية إلا أنها تعد أقل الاختصاصات اللسانية حظًا من البحث النظري.

لم تحظ الترجمة حتى اليوم، رغم كثرة ما قيل فيها ويقال، بقاعدة تنظيرية راسخة تكون أساساً لتدريسها والبحث فيها. وما نجده في هذا السياق لا يعدو كونه أشتاتاً لا تجمع بينها أرومة ولا ينظمها ناظم ولا تؤسس بأي حال من الأحوال لنظرية في الترجمة.

وفلسفة الترجمة في هذا المعنى نريدها جملة من المبادئ تؤسس تصوراً نظرياً لكل من يعمل ويبحث في هذا الاختصاص لتخرج الترجمة من التصوّر التقليدي إلى رؤية علمية جادة.

ولا شك عندنا أن التفكّر في أساليب الترجمة وطرقها يقودنا إلى تأمل اللغة الأداة الحاملة للترجمة. ولا شك أيضاً أن الترجمة إلى العربية هي التي أثرت تصورات لغوية ما كانت لتكون اليوم في العربية لو لم تأتنا من باب النقل إليها من لغات أخرى.

الدراسات والبحوث

٧٠

إشكاليات النهضة العربية اليوم

لابديل عن السعي إلى تملك أسباب الحداثة المجتمعية

د. ماهـر الشـريف *

بعد أيام قليلة على دخول قوات الاحتلال الأمريكي بغداد، كتبت مقالاً بعنوان: «لماذا يستهدفوننا، وينجحون في ذلك؟»، أشرت فيه إلى أن الإجابة عن الشّق الأوّل من هذا السؤال بسيطة ولاتحتاج إلى كبير عناء؛ فهم يستهدفوننا من أجل النفط، وإسرائيل، والأسواق والموقع الاستراتيجي.

أما لماذا ينجحون في ذلك، ويمثل هذه السهولة؟ فهذا لايعود إلى كونهم كليي القدرة، وإنما يعود إلى وجود ثغرات ونقاط ضعف مزمنة في بنية مجتمعاتنا وأنظمتنا، تشكّل نوافذ وكوى ينفذون منها ويحجبون بها أهدافهم ومطامعهم الحقيقية واختتمت ذلك المقال

(*) د. ماهر الشريف: مفكر وباحث في الفكر العربي الحديث والمعاصر (فلسطين).

بالإشارة إلى أنه «بعد أسابيع قليلة من نكبة فلسطين، كتب قسطنطين زريق «معنى النكبة»؛ وبعد أشهر من نكسة حزيران، كتب «معنى النكبة مجددًا»؛ ولو كان بيننا هذه الأيام لربما كتب «معنى النكبة مجددًا ومجددًا». ومع أن هذا المعنى كان بيّنًا منذ عام ١٩٤٨، وظل المفكر القومي الراحل يذكّرنا به في كل كتاباته، على مدى ستين عامًا، إلا أننا لم نعتبر. فهل نعتبر الآن؟».

فقسطنطين زريق بقي يؤكد، في كل نتاجاته، على حقيقة، لم يعد هناك مجال للشك فيها، وهي أن مجتمعات تقليدية لن تنجح أبدًا في مواجهة مجتمعات حديثة، وأن العرب لن يحرزوا النصر على أعدائهم الخارجيين، ولن يحققوا تنميتهم، ما لم يتملكوا أسباب الحداثة المجتمعية. وبموقفه هذا، كان زريق يسير على خطى المثقف النهضوي الحديث الذي ظهر في القرن التاسع عشر بالارتباط الوثيق مع مشاريع الإصلاح، وأتيحت له، عن طريق البعثات العلمية والإرساليات التبشيرية والترجمة، فرصة الاحتكاك ب«الآخر» المتقدم واكتشاف الأسباب التي ضمنت تقدمه، فراح ينوّر بها في مجتمعه ويدعو إلى اقتباسها، بعيدًا عن التقليد الأعمى.

لقد طرأت تغيّرات كبيرة على الحياة العربية خلال القرن العشرين، إلا أن النهضة العربية بقيت مشروعًا متعثرًا.

ويعود هذا التعثر، في اجتهادي، إلى جملة من العوامل، يأتي في مقدمها بقاء العرب أسرى تحديث برّاني وعجزهم عن تحقيق ثورة ثقافيّة حقيقية، تحدث العقليات وأنماط السلوك والنظرة إلى العالم، وتضمن شيوع العقلانية، وترسيخ العلمانية، وتوفير الحرية، وتحرير المرأة، وتحديث اللغة، وإقامة التعليم الحديث على مناهج التحليل لا التلقين وبث روح العمل والتحكم بالوقت.

فالتحديث الذي أقدمت عليه بعض السلطات الحاكمة (في مصر وتونس مثلاً). إبان القرن التاسع عشر، ظل فوقيًا ولم ينفذ إلى عمق المجتمع (خلافًا لتجربة النهضة اليابانية التي انطلقت بعد نصف قرن تقريبًا من انطلاق النهضة في مصر، حيث حمل الامبراطور إجراءاته التحديثية، المقتبسة عن الغرب، ونزل بها إلى الفلاحين وإلى عامة الناس كي يدفعهم إلى قبولها). وقد حافظ الاستعمار الأوروبي على الطابع البرّاني للتحديث وقصره على بعض قطاعات تخدم مصالحه ولم يمتلك التجار والملاكون العقاريون الذين وقفوا على رأس الحركة الاستقلالية، بالرغم من مساعيهم الرامية إلى تحديث البناء السياسي والنظام التعليمي، الشجاعة الكافية للذهاب بعيدًا على طريق قد تشكّل تهديدًا للعلاقات الاجتماعية التقليدية التي كانت تضمن استمرار هيمنتهم الطبقية. وظلت

الفئات الوسطى، التي وصلت إلى السلطة في مرحلة ما بعد الاستقلال، حذرة عمومًا تجاه المسألة الثقافية، بمفهومها الواسع، ولم تع حقيقة أن كل الإنجازات التحديثية التي حققتها في الميدانين الاجتماعي والاقتصادي لن تضمن بلوغ التنمية ما لم تستند إلى قاعدة ثقافية حديثة. كما أن القسم الأعظم من المثقفين وقع، في هذه المرحلة، أسير ثنائيات أربكته وشلّت طاقاته، وعلى رأسها ثنائية الأصالة والمعاصرة، فظل عاجزًا عن النظر إلى التراث نظرة نقدية وتاريخية وبقي يتأرجح بين حنين إلى ماض «مجيد»، لن يعود، وبين تطلع إلى مستقبل واعد، يحول دونه جبروت «الخارج» وظلمة وتخلف «الداخل» وعجزه. ولكل هذه الاعتبارات، بقيت النهضة العربية مهمة ماثلة على جدول أعمال العرب، وظلت إشكالياتها معلّقة. وسأتوقف فيما يتبع، وفي ضوء آخر نكباتنا، أمام إشكاليات ثلاث متداخلة تواجهها، كما أقدّر، النهضة العربية اليوم، هي العلمانية والديمقراطية والوحدة.

وأبدأ بإشكالية العلمانية، التي ترك تعثر ترسيخها في مجتمعاتنا فراغًا ملأه خطاب إسلامي منغلق ومتعصب، توسلته الإدارة الأمريكية في بحثها عن عدو جديد بعد انتهاء الحرب الباردة.

وبخلاف موقفين يرى أولهما، الذي يتبنّاه أنصار بعض الجماعات «الإسلامية»، أن العلمانية تتعارض مع الإسلام، لأنه مختلف عن بقية الأديان في أنه «دين ودولة»، ويرى ثانيهما، الذي يتبنّاه بعض «المستشرقين» الغربيين، أن الإسلام هو، من حيث جوهره، دين لايتوافق مع الحداثة وأسبابها؛ اعتبر أن الإسلام دين يتعايش مع العلمانية، التي لاتمثّل، في نظري، عقيدة مناهضة للإيمان الديني وإنما مبادئ لتنظيم الاجتماع، من أهمها أنه لاإكراه في الدين، وأن الإيمان الديني شأن فردي خاص، وأن الشعب هو منبع السلطة على الأرض، وأن البحث الحر يجب أن يشمل كل الحقول بما فيها الحقل الديني...إلخ.

والواقع، أنه كان للعلمانية، بهذا المعنى، تاريخ في مجتمعاتنا في العصر الذي أطلق عليه ألبير حوراني اسم «عصر النهضة» أو «العصر الليبرالي». فالمعبّرون عن تيار الإصلاح الديني، الذين شكّلوا جزءًا من الأنتلجنسيا الحديثة الناشئة، ومن حركة التنوير بأسس الحداثة المجتمعية وسبل بلوغها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، تبنّوا هذه المبادئ وروّجوا لها- وإن لم يلجأوا بصورة صريحة إلى المصطلح الذي ظهر لاحقًا-، بل وذهب بعضهم، كالكواكبي، إلى حد الدعوة الصريحة إلى الفصل بين وظائف السياسة والدين والتعليم «منعًا لاستفحال السلطة»، على حد تعبيره. وقد نبع موقفهم

هذا من إدراكهم أن الحداثة، التي ولدت في الغرب وتجمعت شروطها بفضل إسهامات عديدة بما فيها الإسهام العربي الإسلامي الذي تمثّل في نتاج «فيلسوف قرطبة»، قد تحوّلت إلى مكتسب إنساني، ويمكن بالتالي أن تشكّل قاعدة تقوم عليها المجتمعات الإسلامية.

غير أن الوعد الذي حمله تيار الإصلاح الديني، بتحقيق ثورة ثقافية في مجال فهم الدين، مالبث أن خاب، لأسباب عديدة داخلية وخارجية لامجال للخوض فيها الآن. وحلّ محل خطابه العقلاني، المنفتح والمتسامح، في سياقات تاريخية مستجدة، خطاب «إسلامي» إيديولوجي، منغلق ومتعصب، تنكّر لموقف السيد جمال الدين، الذي أعاد وصل العلاقة بين الإسلام والفلسفة، وخالف دعوة محمد عبده إلى اعتبار العقل ندًا للوحي وإلى إباحة التأويل، وكرّس الواحدية في التفكير وفي التفسير، ودعا إلى مقاطعة كل المؤسسات الحديثة التي اقتُبست عن الغرب ولم يرَ في حضارة هذا الغرب سوى وجه واحد هو «المادية والشهوات وفساد الأخلاق».

وينبغي الاعتراف بأن هذا الخطاب الإيديولوجي «الإسلامي» لا يتحمل وحده مسؤولية إعاقة تحقيق تلك الثورة الثقافية في مجال فهم الدين، بل إن المسؤولية، في هذا الصدد، تقع أيضًا على عاتق المعبّرين عن الإيديولوجيتين القومية والماركسية، الذين استخفوا بأهمية المسألة الثقافية ولم يدركوا ضرورة استكمال ما بدأه، في هذا الحقل، روّاد النهضة والتنوير. وتتعاظم مسؤولية المعبّرين عن القومية بوجه خاص لكونهم قد وصلوا إلى السلطة وتوافرت لهم، من الناحية الموضوعية، الفرصة التاريخية، لكنهم لم يحققوا ذلك نتيجة التباس علاقتهم بالعلمانية، وخلطهم بين حقل الدين وحقل القومية وتحسبهم من ردأت فعل القوى التقليدية في المجتمع. فجمال عبد الناصر، على سبيل المثال، الذي هدف إلى بناء دولة ومجتمع حديثين في مصر وكان معجبًا بمحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، والذي أضاف في الستينيات بعدًا ثقافيًا إلى بعدي الثورة السياسي والاجتماعي، قصر مفهوم الثورة الثقافية على إشاعة العلم على نطاق واسع في المجتمع ونزع طابعه الطبقي، ولم يدرك حقيقة أن شيوع العلم يحتاج إلى بيئة ديمقراطية تسود فيها العقلانية في التفكير والحرية في البحث.

لقد تصاعدت في السنوات الأخيرة، بالارتباط الوثيق مع تفاقم أزمة المجتمعات العربية، الدعوة إلى تجديد الفكر الإسلامي وإعادة بعث الروح النقدية والعقلانية والمنفتحة فيه، وهي دعوة يتبنّاها عدد من الباحثين ورجال الدين المتنورين، الذين يميّزون بين الظاهرة

القرآنية والظاهرة الإسلامية، فينظرون إلى الأولى على أنها متعالية ومفتوحة على المطلق وإلى الثانية على أنها تاريخية ومتنوعة، وينتقدون الخطاب الديني التقليدي الذي يلغي العقل ويرفض التأويل ويهدر البعد التاريخي في النص، ويذهب بعضهم- كما يفعل السيد محمد حسن الأمين على قاعدة مفهوم «العلمانية المؤمنة» الذي يروّج له- إلى حد التأكيد على أن الإسلام دين علماني لأنه يشتق الحقيقة البشرية التاريخية والاجتماعية من هذا العالم ويعتبر العلم مصدرًا لها، ولأن الوحدانية الربانية التي يدعو إليها لها معادل موضوعي على هذه الأرض هو حرية الكائن الإنساني، التي لا يمكن أن تتحقق إلا خارج كل أشكال الاستلاب وعلى رأسها الاستلاب الديني. ويرى العلامة الأمين أن «العلمانية المؤمنة»، إذ تدعو إلى فصل الدين عن الدولة، لا تنفي الدين بل تنطلق من أن السلطة هي شأن بشري ومصدرها البشر وأن البشر أحرار في التشريع لأنفسهم.

فما هي حظوظ نجاح هذا الخطاب الديني التنويري المعاصر في إحياء إصلاحية إسلامية تندرج، بعد أن تراعي ظروف اليوم، في الخط العام الذي اختطه جمال الدين ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وعبد العزيز الثعالبي ومحمد حسين النائيني؟

الواقع أن حظوظه في النجاح تبدو ضئيلة إلى الآن، وذلك لأن أصحابه، المبعدين عن أجهزة الدولة التربوية والإعلامية، لا يستندون إلى قاعدة اجتماعية واسعة بين جمهور المؤمنين، بل لا تزال دعوتهم أقرب إلى صرخة مثقفين ورجال دين معزولين، في ظروف تتميّز بافتقاد الحريات، وتفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية وتعثّر مسيرة السلام العادل والشامل نتيجة استمرار السياسات العدوانية والتوسعية لحكام إسرائيل، المدعومة من سياسات الغطرسة وجبروت القوة والكيل بمكيالين الأمريكية، وهو ما يغذّي في مجتمعاتنا الدعوات إلى الانغلاق والتقوقع على الذات، وينمّي العداء للغرب ويسوّغ المسعى الرامي إلى مماهاة الحداثة بالوجه الهيمني والاستئثاري لهذا الغرب.

ومهما يكن من أمر كل هذه المعوقات التي تعترضه حاليًا، سيظل هذا الخطاب الديني التنويري، خطاب العقل والحرية وعلمانية الإسلام، يمثّل أحد المداخل المفضية إلى نهضة العرب.

هذا عن إشكالية العلمانية؛ أما الديمقراطية، فإن قيام «الخارج» بجعلها حصان طروادة لزيادة تدخله في شؤوننا الداخلية، لا يجب أن يحجب حقيقة أن تملكها، بوصفها الوجه الآخر للحداثة، هو مدخلنا الثاني إلى النهضة.

وقد كان للديمقراطية أيضًا تاريخ في مجتمعاتنا في العصر الذي عُرف باسم عصر النهضة، وذلك على الصعيدين الفكري والعلمي. فمع أن الروّاد الأوائل لم يلجأوا إلى المصطلح في حد ذاته، إلا أنهم أكدوا على المضامين التي ينطوي عليها؛ فنظروا إلى الحرية الفردية بوصفها المرجع الذي ترجع إليه «حقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة»، على حد تعبير الطهطاوي، كما ركّزوا على المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات وأمام القانون وتبنّوا مفهوم الوطنية، الذي يوحّد بين الناس بغض النظر عن دينهم وطائفتهم. أما على الصعيد العلمي؛ فتعود تجربة أول مجلس تمثيلي في مصر إلى سبعينيات القرن التاسع عشر، وكان الدستور الذي وضعه البرلمان المصري في عام ١٩٢٢ من الدساتير المتقدمة، التي أباحت تعدد الأحزاب، وفصلت بين السلطات وضمنت الحريات الفردية، ولا سيما حرية التفكير والاعتقاد (من المعروف أن القضاء المصري قد برّأ طه حسين، بالاستناد إلى مواد ذلك الدستور، من تهمة الطعن في الدين بعد صدور كتابه «في الشعر الجاهلي» في عام ١٩٢٦).

وكان الفكر القومي العربي قد ارتبط، لدى تبلوره، بنزعة ديمقراطية دستورية واضحة، إلا أنها راحت تختفي مع تحوّل القومية العربية إلى منظومة إيديولوجية اعتبارًا من عشرينيات القرن العشرين، وذلك بعد فرض نظام الانتداب الاستعماري وقيام فرنسا وبريطانية بتجزئة بلاد الشام. فباستثناء زكي الأرسوزي الذي ركّز، في المرحلة الثانية من حياته (١٩٥٨-١٩٦٨)، تركيزًا خاصًا على الديمقراطية بوصفها «الوجهة الإنسانية» للحضارة الحديثة، والوسيلة التي تكفل تحويل الجمهور عن الطائفية، معتبرًا أنها تقوم على مبدأ رئيسي هو: «لكل مواطن الحق في تعيين مصيره وفي الاشتراك مع إخوانه بتعيين مصير الدولة»، وينتج عنها «أمران أساسيان لحياة الجماعة في الحضارة المعاصرة، هما الحرية والمساواة»، وحدد شروط الحكم الديمقراطي في خضوع السلطة التنفيذية للسلطة التشريعية، وانتخاب السلطة التشريعية من قبل الجمهور في جو تسوده الحرية، وضمان حكم القانون وحرية الصحافة؛ أقول إنه باستثناء زكي الأرسوزي (وقسطنطين زريق) لم يعر المعبّرون عن إيديولوجية القومية العربية، بوجه عام، أي اهتمام يُذكر لإشكالية الديمقراطية والحكم الديمقراطي، بل إن القوى القومية التي وصلت إلى السلطة في مرحلة ما بعد الاستقلال- في إطار عملية تغييرية مشروعة تاريخيًا بعد أن كانت القوى السياسية الليبرالية التي وقفت على رأس الحركة الوطنية الاستقلالية قد استنفذت

طاقاتها-، قد تنكرت للديمقراطية السياسية ولم تدرك أهمية الاستناد إلى مكاسب هذه الديمقراطية التي انتزعها الشعب بنضاله وتسعى إلى تعميقها بمضامين اجتماعية.

فقد انتقد جمال عبد الناصر كل تجربة العمل الحزبي التي سبقت ثورة يوليو ١٩٥٢، معتبرًا أن قيادة ثورة ١٩١٩، التي أغفلت في رأيه مطالب التغييرالاجتماعي، قد حرفت هذه الثورة عن أهدافها وأن دستور العام ١٩٢٣ لم يُنتج سوى «واجهة ديمقراطية مضللة»، وأن الديمقراطية السياسية التي عرفتها مصر قبل الثورة، «ديمقراطية الواجهات الدستورية» كما أسماها، كانت مزيفة ورجعية، وأن تبنّي مصر «الحرية المجردة» أو «الديمقراطية المجردة» سيعني نهايةالثورة. وهكذا ، وبدلاً من أن يضفي عبد الناصر على الديمقراطية بعدًا اجتماعيًا، يتداخل مع بعدها السياسي، طرح مفهوم «الديمقراطية السليمة» التي تضع الاجتماعي في مواجهة السياسي.

أما الأحزاب الشيوعية العربية فقد استبعدت من مركز اهتمامها قضية الحرية الفردية، وقصرت مطالبتها بالديمقراطية على توفير الحريات السياسية للطبقة العاملةو«ممثليها». وكانت في موقفها الانتقائي هذا منسجمة مع الفصل الذي أقامته ما بين «ديمقراطية برجوازية» و«ديمقراطية بروليتارية»، ومع قناعتها بأن «أحسن ديمقراطية برجوازية هي خطوة كبيرة إلى الوراء بالمقارنة مع الديمقراطية البروليتارية التي يناضل في سبيلها الشيوعيون»، كما قدّر أحد القادة الشيوعيين البارزين في إحدى المناسبات.

ويمكن القول إن هذه المواقف المستهينة بأهمية الديمقراطية السياسية، والتي لا تزال حية إلى اليوم لدى بعض القوى السياسية وفي أوساط قطاعات من المثقفين (كما تبيّن إبان الغزو العراقي للكويت، حيث وضعت الديمقراطية في مواجهة الوحدة، وإبان الغزو الأمريكي للعراق، حيث وضعت الديمقراطية في مواجهة النضال ضد الامبريالية)، قد ساهمت في تعميق «أزمة الآفاق المسدودة» التي يواجهها العالم العربي وفي إطلاق السيرورة التي أفضت إلى نزع السياسة من المجتمعات العربية. وإذ بتنانتلمس، منذ سنوات، توجهًا إيجابيًا لدى عدد من الأنظمة العربية نحو الانفتاح الديمقراطي - وهو توجه استدعته مشكلات داخلية أو ضغوطات خارجية أو اعتبارات اقتصادية- إلا أن هذا التوجه لا يزال هشًا ومكبلاً بتقييدات كثيرة، وبعيدًا بالتالي عن أن يكون متوافقًا مع الديمقراطية الحقيقية، المنطوية على عدد من المبادئ والآليات، من أهمها قيام دولة القانون، والفصل بين

السلطات، واحترام استقلال القضاء، وضمان الحريات الفردية والعامة، وإجراء الانتخابات الدوريةالحرة وقبول مبدأ التداول السلمي للسلطة. من الصحيح أن مثل هذه الديمقراطية لن تكون حلاً سحريًا لكل المشكلات التي تعْاني منهـا بلداننا العربية، لكنها قد تكون الوسيلة الأفضل لجعل الإنسان العربي يتجاوز كل أشكال الولاءات ما دون القومية، من طائفية وعشائرية وعائلية، وللخروج من أزمة السياسة، وإعادة الاعتبار للعمل السياسي ودفع الكتلة الواسعة من المواطنين إلى الاهتمام من جديد بالشأن العام. كما أنها قد تكون أداة فعّالة لمواجهة خطر التفكك الذي يهدد الوحدة الوطنية في أكثر من قطر عربي وإيجاد الحلول المناسبة لمشكلة الأقليات (التي تجاهلها الفكرالقومي العربي طويلاً)، بحيث يتحول التنوع القومي والديني في المجتمعات العربية إلى عامل قوة لها ولا يظل، كما هو الآن، وسيلة توظفها القوى الخارجية بما يخدم مصالحها.

تبقى هناك مسألتان: الأولى تتعلق بالفكرة القائلة إن على الديمقراطية في مجتمعاتنا أن تتسم بسمات «خاصة»، والثانية تتعلق بالسؤال عما إذا كانت الديمقراطية ستكون شاملة أو انتقائية؟

في اجتهادي، تمثّل الديمقراطية التمثيلية، بوصفها وجهًا للحداثة، مكتسبًا إنسانيًا ينطوي على مبادئ وآليات عامة (أشير إلى بعضها فيما سبق)، لا يمكن من دونها الحديث عن الديمقراطية. أما ما يتسم بسمات خاصة فهو الشكل الدستوري للدولة الديمقراطية، والذي يختلف من بلد إلى بلد. وفيما يتعلق بالمسألة الثانية، أجتهد في القول إن الديمقراطية تكون شاملة أو لا تكون، الأمر الذي يوجب ضمان حرية العمل السياسي لكل القوى السياسية التي تلتزم بشروط «العقد» الديمقراطي، بما فيها القوى التي جعلت من رفع راية الإسلام مدخلاً لها إلى العمل السياسي. من الصحيح أن الفصل بين الدين والسياسة هو الحل الأمثل لضمان مستقبل الديمقراطية، إلا أن هناك اليوم، في بعض المجتمعات العربية، قوى «إسلامية» تلعب دورًا سياسيًا فاعلاً ومؤثرًا، ولا يمكن بالتالي استبعادها من النسيج الديمقراطي في هذه المجتمعات، شريطة أن تمتنع عن احتكار التحدث باسم الإسلام، وتحترم تعددية المجتمع والإرادة الشعبية المعبّر عنها عن طريق صناديق الاقتراع وتنبذ اللجوء إلى العنف في حل الخلافات السياسية.

* * *

وأنتقل أخيرًا إلى إشكالية الوحدة أو الاتحاد، وهي من أهم الإشكاليات التي واجهها العرب منذ تبلور الوعي القومي

العربي الحديث وإلى اليوم، حيث باتت القومية العربية تقف أمام أزمة خانقة، جعلت البعض لا يتردد في الحديث عن موتها وعن تحوّل العروبة إلى مجرد وهم.

حقّا لقد شغلت القوى القومية، التي وصلت إلى السلطة في بعض الأقطار في مرحلة ما بعد الاستقلال، الموقع الأهم على ساحة الفعل السياسي العربي، ونجحت في الخمسينيات والنصف الأول من الستينات في تعبئة كتلة شعبية واسعة على امتداد الأرض العربية، انخرطت في معارك التصدي للأحلاف العسكرية الاستعمارية والتضامن مع مصر والجزائر وفلسطين، وساهمت في خلق المناخات الملائمة لتحقيق الوحدة بين مصر وسورية في عام ١٩٥٨. وبالرغم من الانعكاسات السلبية التي تركها «الانفصال» في أيلول ١٩٦١، إلا أن فكرة الوحدة ظلت حية إلى أن وقعت النكسة القومية في حزيران ١٩٦٧، فكانت إيذانًا بدخول القومية العربية زمن الأزمة. وبرحيل جمال عبد الناصر، وما أعقبه من تحوّل سياسي واقتصادي في مصر تكلل بإبرام معاهدة الصلح المنفرد مع إسرائيل، صارت هذه الأزمة تتفاقم أكثر فأكثر، وبخاصة بعد أن تعمّق التفاوت في مستوى توزع الثروة بين بلدان عربية نفطية وبلدان عربية غير نفطية، وساد منطق العمل القطري سيادة شبه مطلقة على منطق العمل القومي، وتراجع الدور الذي كانت تلعبه القضية الفلسطينية في تعزيز التضامن العربي وانتقلت مظاهر الفرقة والتنابذ إلى صفوف الشعوب العربية، كما تبدّى خلال حرب الخليج الأولى.

قد يُقال إن فكرة الوحدة قد واجهت منذ ظهورها تآمرًا استعماريًا خارجيًا لم يتوقف منذ أن حاول محمد علي توحيد مصر وسورية في أربعينيات القرن التاسع عشر، وهذا صحيح. غير أن هذا التآمر الخارجي لا ينفي حقيقة أن المعبّرين عن إيديولوجية القومية العربية يتحمّلون أيضًا قدرًا كبيرًا من المسؤولية عن المآل الذي آلت إليه هذه الفكرة. إذ اكتفى هؤلاء المعبّرون بالتبشير بالوحدة والتركيز على عامل الإيمان القومي، واستسهلوا السير على طريقها، كما استهانوا بإمكانات الدولة القطرية (التي تعاملوا معها بوصفها كيانًا مصطنعًا) على التطور، وظلوا أسيري شكل واحد للوحدة هو شكل الدولة القومية الواحدة أو الدولة - الأمة، ولم يدركوا ضرورة تلاحم المشروع الوحدوي بالمشروع الديمقراطي.

إن أي تفكير في الوحدة اليوم بات يفترض استخلاص العبر والدروس من تجارب الماضي، والانطلاق من الواقع كما هو - لا كما نأمل في أن يكون -، والتخلي عن التصوّرات القومية التقليدية. فالأمة العربية قد تمثّل اليوم جماعة ثقافية واحدة لكنها لا تمثّل، في ظل تشرذم صفوفها وتعمق السياسات القطرية لأنظمتها، جماعة سياسية واحدة، الأمر الذي يستتبع ضرورة الانفتاح على أشكال جديدة من الوحدة أو الاتحاد تراعي خصوصيات الكيانات القطريةوتحترم مصالحها. ويمكن لجامعة الدول العربية نفسها، بعد تعديل ميثاقها وتفعيل دورها وتسليحها بالهيئات والآليات التي تمكنها من إيجاد حلول مناسبة للمشكلات والنزاعات العربية - العربية، أن تكون أحد هذه الأشكال. ومن جهة أخرى، فإن بث الإيمان القومي بالانتماء إلى أمة واحدة لم يعد بعد اليوم كافيًا لتجميع الشروط التي تضمن الوصول إلى هذا الشكل الجديد من الاتحاد، بل بات من اللازم العمل على تعظيم شأن المنافع الاقتصادية التي سيجنيها العرب جميعًا من سيرهم على هذا الطريق، في عالم يشهد قيام تجمعات وتكتلات كبرى وتدويلاً متسارعًا للاقتصاد.

والواقع، أن الدعوة إلى انتهاج الطريق الاقتصادي للوحدة ليست جديدة، بل هي ظهرت في الستينيات. وفي النصف الثاني من السبعينيات، انتعشت الآمال بتحقيق التكامل الاقتصادي العربي نتيجة تنامي علاقات التشابك الاقتصادي بين الأقطار العربية النفطية وغير النفطية. غير أن هذه الآمال ما لبثت أن تداعت، وتعثر هذا الطريق في ظل تعاظم التفاوت في مستوى التطور وفي مستوى توزع الثروة بين الأقطار العربية، وتعمق تبعية معظمها للخارج وخضوعها لشروط المؤسسات النقدية والمالية الدولية. غير أن السبب الرئيس للتعثر يعود، في ظني، إلى غياب الإرادة السياسية، لدى الحكام العرب، للسير على طريق الوحدة، وهي إرادة لا ينبغي أن تبقى رهن أمزجة هؤلاء الحكام المتقلبة بل ينبغي أن تنبع من الشعوب، الأمر الذي يضعنا من جديد أمام تحدي الديمقراطية والمشاركة الشعبية.

❖ ❖ ❖

لقد تملك الغرب أسباب الحداثة المجتمعية، فتقدم وتغلّب. وتملك بلد شرقي حريص كل الحرص على تقاليده، هو اليابان، هذه الأسباب، فنجح في تحقيق

نهضته وتحوّل إلى منافس حقيقي للبلدان الغربية، ويبدو لي أنه فقط عندما يتملك العرب هذه الأسباب ستجتمع لديهم عوامل القوة التي تسمح لهم بمواجهة تحديات «الداخل»، وفي مقدمتها تجاوز التخلف وتحقيق التنمية، وتحديات «الخارج»، وعلى رأسها التحدي المتمثّل بالعدوان على الأرض العربية، واحتلال أجزاء منها والتحكم بمواردها الطبيعية. وعندها، قد يتحوّل العرب إلى قطب فاعل ومؤثر على الساحة الدولية، يسهم بدوره في خلق عالمية من نوع جديد، مختلفة عن عولمة «استعمار السوق» السائدة اليوم، عالمية لاتعرف الهيمنة والتحكم ولا احدية الثقافة ونمط الحياة، بل تقوم على التكافؤ والتعاون والاعتماد المتبادل في مواجهة المشكلات الكبيرة والخطيرة التي يواجهها النوع البشري.

إشارة

استندت هذه الورقة إلى:

ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دمشق، دار المدى، ٢٠٠٠؛ و«كيف ساهم انطفاء الإصلاح الديني في تعثر مشاريع النهضة العربية»، الطريق، بيروت، العدد الأول، السنة ٦٠، كانون الثاني - شباط ٢٠٠٢، ص٦- ٢٧؛ و«العلمانية المؤمنة؟»، أدب ونقد، القاهرة، العدد ٢١٦، أغسطس ٢٠٠٣، ص٢٠-٣٦؛ و«ماذا بقي من الناصرية بعد رحيل جمال عبد الناصر؟»، النهج، دمشق، العدد ٢٨ (٦٤)، خريف ٢٠٠١، ص٤٦-٥٥.

❖ ❖ ❖

٨١

المؤسساتية والفكر المؤسساتي

د. سمير حسن *

١- مقدمة:

المؤسسة والمؤسساتية والفكر المؤسساتي والمعايير المؤسساتية ودولة المؤسسات...الخ، عبارات تداولها كثر في الفترة الأخيرة. والجهر بتأييد هذه الكلمات والتأكيد عليها يصدر للإشارة إلى الاهتمام بالتطوير ومسايرة العصر والتقدم والإصلاح الإداري والاقتصادي والسياسي وبتجديد نشاط مختلف الفعاليات الاجتماعية والإنتاجية والسياسية والثقافية في المجتمع، حتى أوشك هذا التعبير أن يقترن لدى مردديه ولدى متلقيه، سواء كان مفهوماً أو غير مفهوم من الطرفين، نقول: أوشك أن يقترن بمفهوم الحداثة والمعاصرة، وأن يتحول

(*) د. سمير حسن: أستاذ في قسم علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة دمشق، باحث في مركز الدراسات الاستراتيجية بجامعة دمشق.

إلى شعار وجواز مرور إلى العصر الراهن، ويمهر هوية صاحبه بخاتم المعاصرة والعقلانية والموضوعية، بمعنى إنه غالبًا ما استخدم هذا المفهوم ديماغوجيا للإيحاء بمعاصرة الشخص الذي يستخدمه، أو للتقرب من الجهة صاحبة القرار التي تطرحه وتتبناه.

ولذلك سنحاول في هذا البحث بسط أبعاد مسألة المؤسساتية والفكر المؤسساتي وأهميتها وسبل ترسيخها وتفعيلها إجرائيًّا وعمليًّا، خاصة وأن تعزيز العمل المؤسساتي بات يشكل مطلبًا مهمًا وملحًا وضروريًّا في إطار مشروع التطوير والتحديث.

فما المقصود بفكرة المؤسساتية؟ وما أهميتها في السلوك الإداري والاقتصادي والسياسي والمدني والحزبي والنقابي؟ وما الآليات الممكنة لتمثلها وتفعيلها؟

٢- مفهوم المؤسسة:

المؤسسات Institutions مفهوم يشير عمومًا إلى النظم الاجتماعية التي تعني تلك الأوضاع التي يصطلح عليها المجتمع لتنظيم العلاقات بين الأفراد في مختلف شؤونهم، وهي طرق التفكير والعمل السابقة في نشأتها وقيامها على وجود الأفراد، يخلقها المجتمع ويلتزم نحوها الأفراد بالخضوع والطاعة لأنها من مقومات تراثهم الاجتماعي. من ذلك نظم الزواج والتربية والتعليم والحكم والاقتصاد...إلخ.

وتعرف المؤسسة أيضًا بأنها تلك الهيئة التي تتضمن القواعد أو القيود التي يضعها الإنسان لتشكيل التفاعل الإنساني. ولذلك فهي تشكل حوافز التبادل السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي بين الناس. ويغدو التغير المؤسسي، بذلك، طريقة تطور المجتمع عبر الزمن، وبالتالي يمكن اعتباره مفتاحًا لفهم التغير الاجتماعي. ووفقًا لهذا الفهم، تشمل المؤسسات أي شكل من أشكال القيود التي يضعها البشر لتشكيل التفاعل الإنساني. وقد تكون هذه القيود رسمية مثل القواعد الصريحة التي يضعها الإنسان أو غير رسمية مثل الأعراف أو التقاليد أو العادات[1].

ويتعلق مفهوم المؤسسة بالفضاء المعرفي والمادي الذي تندرج فيه. فهي بشريًّا مجموعة من الأفراد الذين يشتغلون حسب نظام عمل وأدوار وظيفية محددة، لأداء خدمات ونشاطات وفعاليات محددة في المجتمع. وهي تنشأ في الأصل استجابة لحاجات موضوعية تواصلية إنسانية واقتصادية وثقافية وإدارية ثم تعمل بعد ذلك بموجب مجموعة من المعايير والأحكام التي تنظم عملها وأنشطتها المختلفة.

أما اجتماعيًّا واقتصاديًّا فقد تخص المؤسسة فردًا أو أكثر بقصد الربح التجاري

الخاص أو قد تقوم لخدمة الإنسان والمجتمع بدون ربح، حيث نتعارف على الأخيرة عادة بالمؤسسة الخيرية غير الهادفة للربح. كما تكون المؤسسة رسمية عامة تتبناها الدولة لتقديم خدمات اجتماعية أو إدارية أو اقتصادية إنتاجية استهلاكية تهم المجتمع التابعة له. وقد تكون المؤسسة تنظيمًا سياسيًا حزبيًا أو نقابيًا إلخ...

أما من الناحية البنيوية الهيكلية فهي عبارة عن بناء هرمي تنفيذي يرأسه إداري أو أكثر هو المدير أو الرئيس، ويتوضع في قاعدته الموظفون والعاملون والخدمات البشرية المساعدة. ويتوسط هذين الطرفين من الهرم التنظيمي، إداريو الدرجة الثانية والثالثة كحال رؤساء الفروع والدوائر والأقسام الذين يخدمون في العادة كحلقة وصل بين الإدارة العليا والقاعدة الوظيفية العاملة ثم بين هاتين معًا والجمهور المستفيد من خدمات أو إنتاج المؤسسة"[٢].

إن مصطلح المؤسساتية هو، بالأصل، مصطلح حقوقي، يشير إلى الروائز والمعايير القانونية التي من شأنها أن تنظم مجالاً معينًا من المجتمع أو من النشاط البشري، من هذا المنطلق، نقول: مؤسسة التربية أو مؤسسة الزواج، أو قد نتوسّع في استخدام المصطلح، فنقول: «مؤسسة الدولة، مؤسسة القضاء والمؤسسة الاقتصادية والأخرى الثقافية».

أما الفكر المؤسساتي فهو ذلك الفكر الذي يتمثل تلك الروائز والمعايير ويطور اتجاهاته التحليلية بما يتوافق معها، بحيث يكوّن منظومة فكرية تهتم بالالتزام والتأسيس الفلسفي لهذه المعايير وتطويرها وتأكيد أهميتها. ونتيجة هذا الاهتمام المعاصر تبلورت منظومة من المفاهيم الاجتماعية والسياسية والحقوقية، ومن الممارسات المنهجية والإجرائية في السياسة والإدارة الحديثة في مختلف المجالات الاجتماعية جعلتها نجاحاتها السياسية والإنتاجية العامة في معظم المجالات، حالة تُحتذى في التنظيم الاجتماعي والإنتاجي.

سوسيولوجيا (في علم الاجتماع) نجد مفهوم **المؤسسات الاجتماعية** الذي يشير إلى جملة المعايير الحقوقية التي تنظم دائرة معينة من العلاقات الاجتماعية، كمؤسسة الزواج ومؤسسة التوريث..إلخ، وأطلقه علماء الاجتماع على هذه أو تلك من صيغ تنظيم وضبط الحياة الاجتماعية في مختلف المجالات، الاقتصادية والسياسية والعائلية والتربوية والثقافية. كما يعني مفهوم **المؤسساتية والنزعة المؤسساتية** في هذا الإطار التأكيد على أهمية مختلف المؤسسات (القضاء، الأحزاب، الأسرة، النقابات..) في

حياة المجتمع. ويعني أيضًا التمسك بالمؤسسات والأنظمة والشرائع القائمة في المجتمع.

وتشكل **النزعة المؤسساتية** تيارًا في الفكر السياسي والحقوقي، ظهرت بوادره في فرنسا في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين. وهو تيار ينظر إلى التنظيم السياسي للمجتمع على أنه جملة اتحادات «مؤسسات» كالأسرة والأحزاب والنقابات... ويعتبر الدولة مجرد واحد من هذه المؤسسات[٣].

ومن ذلك يظهر أن المؤسسات تؤثر في مختلف أبعاد الأداء والنشاط الاجتماعي، الاقتصادية والسياسية والثقافية والتربوية، وهكذا فهي تحدد توجهات الأفراد وسلوكهم في مجتمع ما، وتتدخل في تحديد نوعية حياتهم بمقدار ما تؤدي إليه، أو ما توفره هذه المؤسسات من المساواة أو التمييز بينهم.

وبهذا فإن المأسسة insituitionalization تعني وضع الأنظمة أو التكوين النظامي الذي يشير إلى أنماط مستقرة للتفاعل الاجتماعي ترتكز على قواعد رسمية وقوانين وعادات جماعية، وطقوس، تجعل معرفتها من الممكن التنبؤ بالسلوك الاجتماعي من خلال معرفة السلوك المتوقع والذي يعتبر شرعيًا بالنظر إلى أدوار اجتماعية معينة[٤].

إن هذا المفهوم السابق للمؤسسة هو مفهوم عام وينطبق على تكوينات اجتماعية كثيرة منذ بدء الاجتماع الإنساني والسياسي، وهو لم يعد كافيًا، وإن كان ضروريًا، لفهم معنى المؤسساتية والمأسسة في استخدامنا الراهن، ولا ينطبق عليه بأي حال. إن القبيلة والعشيرة والعائلة ونظام الأخذ بالثأر وأنظمة القرابة والأخويات الدينية والطوائف الحرفية، ونصرة الأخ ظالمًا ومظلومًا.. هي مؤسسات دون ريب بالمعنى السابق، ولكن لا صلة لها على الإطلاق بما نعنيه اليوم بالمأسسة والسلوك المؤسساتي، فالمفهوم الجديد في استخدامنا المعاصر له، هو مفهوم اصطلاحي اجتماعي ثقافي وسياسي حديث لا يمت بصلة إلى أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التقليدية التي يمكن أن يشملها المفهوم العام السابق، وإن كان يشترك معه في تضمنه لمعايير للسلوك لها صفة الاستمرار والاستقرار النسبي. تمامًا كمفاهيم التخلف والعقلانية والتقدم والديمقراطية والعولمة التي تنفصل بدلالاتها العلمية المنهجية الحديثة والمعاصرة عن الأصل اللغوي البحت للكلمة، وتصبح مفاهيم علمية تعكس مستوى محددًا من التطور الاجتماعي- الاقتصادي والسياسي والحضاري في التاريخ البشري.

إن مفهوم التقدم مثلاً وإن كان معروفًا

لغة إلا أن المعنى اللغوي لا يستنفده، فهو مفهوم حديث لا يرقى تأسيسه العلمي والفلسفي لأبعد من النصف الثاني من القرن الثامن عشر (فكرة التقدم). والأمر نفسه بالنسبة لمفهوم يتداوله بكثرة كمفهوم التخلف الذي يتصل بالنشاط الاستعماري الحديث، وينشأ كمفهوم لدراسة أحوال المجتمعات والدول المستقلة حديثًا. وقل الأمر نفسه بالنسبة إلى مفهوم العولمة وإن كان البعض يحلو له أن يستطيل به إلى فتوحات الاسكندر، أو النزعة إلى العالمية في الإسلام والمسيحية، أو حتى الأممية في الفكر الماركسي، فهذا المفهوم (مفهوم العولمة) مفهوم جديد تمامًا فهو يقترن بتوسع وتضخم النشاط الاقتصادي الإنتاجي والتجاري للشركات المتعددة الجنسية وفيضها على العالم، وبثورة وسائل الاتصال والإعلام والمعلومات، وبالنزعة الإمبريالية المعاصرة.

وبنفس المنحى يمكن أن نجادل في مفهوم الاستشراق والديمقراطية والعقلانية، بل حتى في مفاهيم منهجية وفلسفية كمفهوم الشك، أو علمية كمفهوم العلم نفسه..إلخ.

إن نفس الأمر ينطبق على مفهوم المأسسة والمؤسسة والفكر المؤسساتي، فهذه في خطابنا المعاصر والراهن ذات معنى ومنشأ حديث، وتنشأ في مواجهة الجماعة والعلاقات والفكر والسلوك التقليدي القبلي والعشائري والطائفي والعرقي، وفي مواجهة الانتماءات والسلوكات التي تولدها وتتطلبها، وهي سوسيولوجيا وسياسيًا انتماءات ما قبل حديثة وما قبل وطنية ولا تنسجم مع بناء الوطن والدولة الحديثة ومفهوم المواطنة.

ولا شك إن المضمون السياسي لهذا المفهوم موجود في إرهاصاته الأولى منذ القرن السابع عشر لدى الفلاسفة الأوروبيين الذين انشغلوا بالمعايير الضابطة للمؤسسات السياسية وللسلوك السياسي في عصرهم منذ هوبز، لوك، مونتسكيو، روسو، إلى ماركس وغرامشي فكرة أن «الدولة عقد اجتماعي»، سواء كانت دوافع هذا العقد ردع النزعة الذئبية عند الإنسان كما رأى الفيلسوف الإنكليزي الشهير توماس هوبز، أو تنظيم وحماية الحقوق الطبيعية للإنسان في الملكية والأمن والحرية كما رأى مواطنه الفيلسوف جون لوك، أو كانت مصالح الكل الاجتماعي كما عند روسو، أو هي مصالح الطبقة المهيمنة كما لدى ماركس وأنجلس..إلخ. تشكل الإرهاصات الأولى للتفكير المؤسساتي بالمعنى الحديث. وهي تعبر عن أول تأسيس فلسفي للمؤسسة الحديثة وللفكر المؤسساتي الحديث، كونها تشير إلى المعايير المدنية والسياسية الحديثة للعيش المشترك[٥].

٣- المؤسساتية والعمل السياسي:

إن العمل المؤسسي واندراج الأفراد فيه يعني الانتقال من مجموعة من الفاعلين تحددهم اتجاهاتهم وعلاقاتهم المتباينة إلى هذه الدرجة أو تلك إلى مجموعة أخرى يحددها التنظيم الذي يضبط التباين والتنافر بين الفاعلين باتجاه هدف محدد أو سلوك إنتاجي معين سياسي أو اقتصادي.

وبتعبير آخر الانتقال من مجموعة يتحدد سلوكها بانتمائها الاجتماعي الواسع إلى مجموعة يتحدد سلوكها بتنظيمها الحديث. أي مجموعة ترسم تنظيمها وسيرها باختيارها وتقييم الرقابة الاجتماعية على أعضائها ومواردها[٦].

وفي الواقع يمكن أن نطلق تسمية مؤسسة على جميع منظومات الأدوار التي تنظمها معايير وقيم، وليس هنالك من سلوك يفلت من التصنيف المؤسسي بهذا المعنى العام، فيما عدا اختلال النظام الاجتماعي الثقافي، أي دخوله في أزمة قيم ومعايير.

وهكذا فمفهوم المؤسسة يطلق على جماعات كثيرة من أكثرها قدماً إلى أكثرها جدة كالأسرة والعشيرة والقبيلة والجامع والكنيسة إلى جانب البرلمان والحزب والنقابة والدولة والشركة والإعلام والمدرسة..إلخ ولا شك أن ليس كل ذلك ما نقصده عندما نتحدث عن ضرورة العمل المؤسسي الناتج من الشعور بانخفاض مستوى المؤسساتية في سلوكنا السياسي والمدني، وخاصة عندما نقارن أنفسنا بالمجتمعات المتقدمة، أو عندما نرنو إلى تلك المجتمعات كنماذج للتقدم. ذلك أن مجتمعاتنا تتوافر على نوعي المؤسسات المشار إليها، القديم والجديد، ولكن مشكلتنا أننا نتعامل مع الجديدة بالسلوك الذي تحدده القديمة.

بينما نجد أن السلوك المؤسساتي الحديث يفترض قيادة أو سيادة معايير الجديدة على القديمة. فالمؤسسات الجديدة تفترض استبعاد معظم مكونات سلوك الانتماء التقليدي وتضع حدوداً لعمله وتأثيره، حيث يخلي نظام التكامل الاجتماعي العشائري والعائلي الساح لضوابط القانون المدني الوضعي الحديث. فالسلوك المؤسسي بهذا المعنى يبرز بتوجيه «تعاقدي» أي قانون وبيروقراطية، وليس نتيجة لعمل وعلاقات اجتماعية متوارثة. وهكذا فالمؤسساتية منطقياً تفترض الدخول إلى العلاقات التقليدية وفرض قيود عليها وتبرز بصفتها الوسيلة الأولى للتغيير الاجتماعي التقدمي ولكن شتان ما بين المنطقي والواقعي فمن غير الممكن واقعياً فصل العلاقات المؤسسية الحديثة عن المستويات والشروط الاجتماعية التي تحيط بها. ولذلك يفترض ألا نفهم المسألة

بمثابة إعلان الحرب على العلاقات التقليدية بل في استيعابها وتطويعها لمقتضيات العمل التاريخي الاقتصادي والسياسي المعاصر، وتحويل اتجاهها تدريجيًا من الصعيد الفردي والاجتماعي المحدود إلى الصعيد الوطني والقومي الأشمل، أي إنها بمثابة العقد الاجتماعي الذي يتواضع فيه المتعاقدون على المصلحة الوطنية. وتلك هي غاية العمل والتفكير والسلوك المؤسسي في خطابنا السياسي المعاصر.

فهذا الخطاب يؤكد أو يدعو إلى أن تكون المنظومة المؤسسية الحديثة، بالمعنى المشار إليه سابقًا، هي التي يجب أو يفترض أن تسير التنظيم الاجتماعي، وتوزع الموارد، وتضمن السلطة، وتعلم المعايير والقواعد وبهذا المعنى فإن المؤسساتية هي آلية إكراه، كما هي آلية تربية وتثقيف، من حيث هي وسيلة لضبط التنافرات الاجتماعية، ولذلك فهي غاية العمل السياسي الحديث، فنجد كل تاريخ العمل السياسي ينحو باتجاه العمل المؤسساتي، ومنذ ميكافيلي وتوماس هوبز وجون لوك وروسو حتى اليوم، مرورًا بماركس، تتقدم النظرية السياسية براغماتيًا وعلى الضد من الأخلاق التقليدية والانتماءات الوراثية.

بذلك يغدو مفهوم المؤسساتية مفهومًا سياسيًا بامتياز، من حيث هي تستبعد بعض مكونات وسلطات الانتماءات التقليدية وتضع حدودًا لها. فالعمل المؤسساتي الحديث يضع حدودًا لسلطة الأفراد بما يضمن المحافظة على حقوق المواطنة المعروفة والمثبتة في القوانين المستقرة المعلنة للناس. هذه القوانين التي تتضمن تحديد عواقب تجاوز معايير المؤسسة. فمن كان صاحب سلطة ويتجاوز الصلاحيات التي أعطيت له بموجب قوانين المؤسسة تفقد سلطته شرعيتها. في هذا الصدد يقول جون لوك منذ القرن السابع عشر: «حينما ينتهي القانون يبدأ الطغيان وذلك عندما يتجاوز القانون إنسان ليؤذي إنسانًا آخر». وقد انشغلت النظريات السياسية منذ هوبز ولوك بوضع القيود المؤسسية الوضعية لتحديد السلطات وخاصة سلطة الملك وسلطة الدولة لضمان عدم تحولهما إلى الطغيان[٧].

في هذا الإطار يتبدى اختلاف النظام الحديث عن النظام التقليدي من حيث أولويات الانتماء ونوعيتها وطبيعة الضوابط المعيارية والسلوكية التي تقوم في المجتمع الحديث على أسس عقلانية وعلمانية ونفعية.

وفي هذا الإطار تبرز المؤسسة الحزبية باعتبارها المؤسسة المميزة في المجتمع الحديث، في عملها على تنظيم المشاركة

وتركيز المصالح. كما تبرز بشكل خاص البيروقراطية ببنيتها التفصيلية وجدارتها الإدارية باعتبارها مؤسسة تفترض بمعاييرها الوضعية تماماً يلغي سلطة الوجاهة والنبالة والانتماءات التقليدية.

وفي معظم البلدان الحديثة الاستقلال، تقريباً، قامت المؤسسة الحزبية ببناء المؤسسات الأخرى بما فيها مؤسسات المجتمع المدني وربطها عضوياً بمؤسسة الدولة التي يقودها الحزب ولكن نزعة إيديولوجيا الحزب إلى المحافظة تعيق تفتح المؤسسات على الاستجابة للمتغيرات الجديدة.

وقد تقوم شخصية كارزمية أو قائد حزبي محبوب أو مدير موهوب بتطويرات لتوسيع المشاركة وترسيخ المؤسساتية في الإدارة ولكن هذه التطويرات تبقى مؤقتة لارتباطها بالفرد وعدم تحويلها إلى نسيج علائقي قابل للتطور ذاتياً.

ولذلك فالمؤسساتية هي حالة حديثة ومتقدمة في التنظيم الاجتماعي تستجيب لضرورات التطوير الاقتصادي والسياسي والثقافي المتكامل، وهي ذات بعد سياسي تاريخي هام، وهي تفرز ثقافتها الخاصة كشكل من أشكال البنية الفوقية لها، بالمعنى الوظيفي والجدلي.

المفهوم إذاً يكتسب مضامين حديثة ومعاصرة، تكتسب أهميتها ووجاهتها من افتراض أنها ضرورية ولابد منها لترشيد وتحسين الأداء في مختلف مجالات النشاط البشري الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي. في هذا السياق وللتدليل على حداثة المفهوم ومضامينه الجديدة وضروراتها يمكن أن نسترشد بمفهوم (**ثقافة المؤسسة**).

٤- ثقافة المؤسسة:

يشير مفهوم ثقافة المؤسسة إلى مجموعة المفاهيم والقيم والاتجاهات والحقوق والواجبات التي يتعامل بها العاملون في مؤسسة محددة بما يشكل منظومة معيارية يسترشد بها العاملون فتحدد قواعد وأنماط سلوكهم الوظيفي وترسم وسائل تعاملهم في البيئة الداخلية للمؤسسة ومع المتعاملين معها من المواطنين. وبهذا المعنى فإن لكل مؤسسة ثقافتها الخاصة بها والتي تحددها نوعية المؤسسة ومجال عملها (اقتصادي، سياسي، اجتماعي، تعليمي، ثقافي،...إلخ).

لقد ظهر هذا التعبير لأول مرة في الولايات المتحدة في سبعينيات القرن الماضي في المجال الصناعي، حيث كان على المؤسسات الأمريكية أن تواجه منافسة المؤسسات الصناعية اليابانية، وإيجاد وسيلة لتعبئة المواطنين من أجل هذه المواجهة. حين افترض أصحاب الشركات أن موضوع الثقافة الصناعية سيتيح

التركيز على أهمية العامل البشري في الإنتاج. والمفهوم نفسه ظهر في فرنسا في الثمانينيات من القرن الماضي في خطاب المسؤولين عن الإدارة[٨].

كما نجد انتشار المفهوم منذ أواخر الثمانينيات في فترة «الإصلاح والغلاصنص» الشهيرة في الاتحاد السوفييتي السابق. ومنذ بداية الثمانينيات نجد التأكيد الملح للقائد الراحل حافظ الأسد على أهمية دور المؤسسات والفكر والسلوك المؤسساتي في التطوير سواء داخل الحزب أو مع الأحزاب السورية الأخرى، أو في المجال الحكومي. ومنذ بداية ولاية السيد الرئيس بشار الأسد غدت فكرة المؤسساتية والالتزام بمضامينها ومعاييرها مبدأ للتحديث والتطوير الاقتصادي والإداري والسياسي، وفي المستويين الحزبي المدني، والحكومي.

ولكن ما المقصود بثقافة المؤسسة؟ بما أن المؤسسة هي تنظيم اجتماعي متعاقد عليه بين الناس، فإنها تتضمن عناصر ثقافية وأخرى بنائية:

أ- العناصر الثقافية للمؤسسة:

ثقافة المؤسسة إذا هي منظومة من القيم والأفعال، والسلوكات النمطية التي يقوم بها الأفراد العاملون فيها، وهذه المنظومة منظومة حيوية ومستمرة وقابلة للنقل من مجتمع إلى آخر، كما هي قابلة للنقل إلى الأفراد القادمين الجدد إلى المؤسسة، بالإضافة إلى كونها معايير للتقويم والعمل. ولذلك فإن المؤسساتية بالمعنى الثقافي هي، وبمعنى محدود، عملية تربوية، كونها تلقن الأفراد أفعالاً نمطية مخططة ومتواضعًا عليها.

ولكي نفهم المقصود بالعناصر الثقافية للمؤسسة، أو ثقافة المؤسسة سنستخدم مثالاً ملموسًا هو الجامعة. إن فعل مختلف الأفراد الذين يكونون أعضاء الجامعة ويعيشون فيها، إنما يصدر عن عالم ثقافي أو معايير خاصة بالجامعة. فأفراد جامعة ما، يفترض أن يشتركوا أولاً ببعض القيم: إنهم يحترمون المعرفة بصورها المختلفة، ويعطون البحث العلمي أهمية خاصة، ويقدرون العمل الفكري تقديرًا كبيرًا. وبالطبع لا تتحقق هذه المثل جميعها بالمستوى نفسه في حياة كل أستاذ وكل جامعة. ولكنها تبقى فيما نطمح إليها في كل جامعة. ويكفي حتى نقتنع بذلك أن نتصور ردة الفعل المستنكرة التي يثيرها أي عضو هيئة تعليمية في الجامعة، في ما لو تجرأ وأعلن صراحة ثناءه للجهل والغباء والكسل والسلبية الفكرية أو الفساد الخلقي.

كما يمكننا أن نستخلص بعض القيم التي يفترض أن تحكم سلوك الأستاذ الجامعي كتلك التي تتعلق بالوقت الذي

يجب أن يكرسه لطلبته وللبحث العلمي، ونوعية دروسه وأبحاثه وموضوعيتها، ومسؤولياته الإدارية، وعلاقته برئيس القسم والعميد ورئيس الجامعة والزملاء وأعضاء الهيئة الإدارية والسكرتاريا، ومواظبته على الحضور، وحتى على مظهره الخارجي في اللباس...إلخ[٩].

إن مجمل هذه العناصر، مع بعض التفصيلات الأخرى الكثيرة، تشكل ثقافة المؤسسة، والتي عليها تتأسس وتبنى معايير العمل المؤسسي وسبل تقويمه. وبالمثل يمكن أن نطبق ذلك على المصنع والشركة والجمعية، وعلى النقابة والحزب وعلى المدرسة باعتبارها مؤسسات حديثة.

وهكذا فالمعايير المؤسساتية أو معايير المؤسسة من هذا المنظور، هي أدوات ضبط وتوجيه وترشيد للسلوك الاقتصادي والسياسي والإداري الحديث والمعاصر، تشكل استجابة عقلانية للبنى الاجتماعية الاقتصادية والسياسية والتربوية والعلمية الجديدة في حياة المجتمع، وهي الاستجابة الضرورية لارتقائه وتقدمه وجعله معاصراً. وبهذا المعنى يفترض أن تفرض المؤسسة منظومة تصوراتها وقيمها على أعضائها، ويفترض أن يتمثل الأفراد هذه المنظومة. مما يعني أن ثقافة المؤسسة سابقة في وجودها على الأفراد الذين تتكون منهم (المؤسسة) وتفرض نفسها عليهم وتبقى بعدهم أما عدم تمثل الأفراد لثقافة المؤسسة التي ينتمون إليها فيعني إلى حد ما استبعاد أنفسهم عن التنظيم أو عدم جدارتهم للعمل المنضبط الحديث، مما يعني فشل فكرة المؤسساتية الضرورية لارتقاء المجتمع وتقدمه.

ولقد أصبح الوعي بأهمية ثقافة المؤسسة اليوم، وأثرها في ترشيد وتطوير العمل والإنجاز، واجتراح الإجراءات العملية لتفعيلها، وتعديل هذه الثقافة بما يتناسب مع المطالب الإنسانية والوطنية المتجددة، ومع التطورات التكنولوجية المتسارعة، وتغيير العناصر الثقافية القديمة التي تعوق الأداء والإنجاز، نقول: غدا ذلك من أهم المؤشرات على كفاءة الإدارة، وعلى تقدم المجتمعات والدول. وفي هذا الإطار دخلت منذ مدة في الدرس والتنفيذ مفاهيم جديدة في الإدارة والإصلاح الإداري، كالإدارة والسبرنتيك والإدارة الإلكترونية والحكومة الإلكترونية، وكلها تشكل تصعيداً وتطويراً تقنيّاً لجوهر فكرة المأسسة.

ومن ذلك تتضح الفائدة التي تجنيها الإدارة من تحديد معايير المؤسسة وتمثل ثقافتها. من حيث أنها تشكل مبدأ للعمل الجماعي المنظم. ولذلك فإن الجامعات والمدارس العليا لإدارة الأعمال وإدارة المؤسسات تهتم اهتماماً كبيراً بمفهوم «ثقافة المؤسسة» الذي بات يشكل جزءاً

أساسيًا من مفرداتها ومقرراتها الدرسية النظرية والعملية.

ب- العناصر البنائية للمؤسسة:

إلى جانب العناصر الثقافية للمؤسسة هناك عناصر أخرى متممة ومكملة وداعمة لثقافة المؤسسة، وهي ما يطلق عليها علماء اجتماع النظم اسم «**العناصر البنائية للمؤسسة**» وبالعودة إلى مثال الجامعة، تتكون هذه العناصر من النشاطات والأعمال المتنوعة، كحضور المحاضرات والدروس والمشاركة في حلقات الأبحاث أو الأعمال التطبيقية في المختبر، وتصميم الأبحاث وتنفيذها، صيانة الأبنية والمحافظة على الكتب وفهرستها وتنظيمها، واجتماعات اللجان..إلخ. وجميع هذه النشاطات تكون متناسقة مع الوظائف الخاصة بالجامعة، والتي تتأسس عليها ثقافة المؤسسة الجامعية. كما أن أي نشاط من هذه النشاطات يسهم في تأدية هذه الوظائف.

إلى جانب هذه النشاطات هناك تقسيم العمل الذي بواسطته تتحدد المراكز والأدوار والوظائف، وتوصيف المهمات وتوزيعها بين أعضاء الجامعة، الأمر الذي يؤدي إلى مستويات مختلفة من العلاقات الاجتماعية وعلاقات العمل في المؤسسة. فليس من الضروري أن يعرف كل أستاذ جميع الطلبة، ولا يتطلب من العميد كذلك أن يعرف النجارين والحدادين والحجاب وعمال الدهان وكل الذين يعملون في الجامعة، ولكن على المسؤول عن الصيانة والأعمال الإنشائية والهندسية أن يعرف كل واحد من هؤلاء..إلخ.

إضافة إلى ما سبق فإن هناك «عناصر بنائية» أخرى تؤثر في الأداء المؤسساتي للجامعة. فلا يمكن أن تستوي في هذا الأداء جامعة تعد عشرة آلاف طالب وأخرى تعد مئة ألف، أو أن تكون القاعات الدرسية مجهزة أو غير مجهزة، وقل ذلك لمستوى توفر المختبرات والمكتبات والكتب ومكاتب الأساتذة والسكرتاريا ومراكز التسلية والثقافة ومساكن الطلبة والأساتذة، وأثاث هذه الأماكن. والشيء نفسه بالنسبة إلى كمية ونوعية الأشياء المادية المختلفة التي يستعملها الأعضاء في نشاطاتهم المتنوعة، كالكتب والوثائق والأجهزة والحواسب..إلخ[10].

وهنا أيضًا يمكن أن نتقصى هذه العناصر البنائية في أي مؤسسة حديثة أخرى. إن تكامل العناصر البنائية، هذه، وتضافرها مع العناصر الثقافية السابقة الذكر هو الذي يوفر الشروط الموضوعية للعمل المؤسساتي والسلوك المؤسساتي.

دائمًا ما يكون الإلحاح في التأكيد على المؤسساتية والفكر المؤسساتي والثقافة المؤسساتية، كأحد أهم الروافع للتنمية والتحديث والتقدم، ناجمًا عن ملاحظة

الانحراف والفساد الإداري الذي ينجم عن عدم الالتزام والتقيد بالمعايير العقلانية والأهداف التنموية التي ترسمها المؤسسة لنفسها، أو ترسمها حكومة ما لنفسها، وعن تلكؤ الإدارة في المثابرة عن تحقيق هذه الأهداف. ولكن هذا الانحراف وهذا الفساد يمكن أن ينشأ عن عدم توفر المتطلبات البنائية الداعمة والمحددة لثقافة المؤسسة.

من هذا الاعتبار، ونظراً للأهمية التنموية البنيوية للمؤسسات والمؤسساتية، فإن تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢ الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي يأخذ باعتباره المؤسسات والأداء المؤسساتي ونوعية المؤسسات باعتبارها من أهم المؤشرات على التقدم والتنمية خاصة في بعدهما الإنساني. ويعتمد مجموعة من المعايير العالمية لقياس نوعية المؤسسات في الوطن العربي، ويلحظ هذه النوعية في الوطن العربي تتدنى عن المتوسطات العالمية «وبخاصة في مجالات قدرة الحكومة على صياغة وتنفيذ السياسات، وتلك المتصلة بالحد من الكسب غير المشروع وبنوعية الحكم كالتمثيل والمساءلة». ولابد من الإشارة إلى أن مدى احترام الدولة والمواطنين للمؤسسات التي تحدد التفاعل الاقتصادي والاجتماعي هو الذي يحدد في النهاية فعالية هذه المؤسسات ودورها التنموي الإيجابي، وبهذا الصدد لابد من التأكيد على أن احترام الدولة لهذه المؤسسات هو الذي يرفع ثقة المواطنين بها (أي بالمؤسسات)، ويدفعهم إلى احترامها، وإلى تمثل ثقافة السلوك المؤسساتي.

أما بشأن علاقة التنمية بالمؤسسات من حيث النوعية، فيؤكد التقرير، وبشكل ملموس، وجود علاقة ارتباط إيجابية بين مستوى التنمية البشرية ونوعية المؤسسات. فعلى أساس تصنيف مؤشرات التنمية البشرية الذي وضعه برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، إلى تنمية مرتفعة ومتوسطة ومنخفضة، يلاحظ التقرير أن مجموعة البلدان العربية صاحبة التنمية البشرية المرتفعة تتمتع بمؤسسات تفوق المتوسط العالمي من حيث النوعية فيما يتصل بجميع المؤشرات ما عدا مؤشر التمثيل والمساءلة[11].

من كل ما سبق، وبالإضافة إليه، نجد أن مفهوم المؤسساتية المتداول اليوم في الخطاب الثقافي والسياسي هو مفهوم تنموي بامتياز، وهو يتصل بمفهوم المجتمع الدنيوي الحديث الذي يتمسك بقيم أساسية نفعية وعقلانية وعلمية معاصرة، والذي يقبل التجديد والتغيير والتنوع الثقافي في إطار مفهوم المواطنة والوحدة الوطنية. وهذا المجتمع يختلف عن المجتمع

التقليدي الذي يقوم على التقاليد السلفية والنزعة المحافظة، والنزعة العائلية وما قبل الوطنية. فبنية المجتمع التقليدي تقاوم التغييرات المؤسسية الحديثة وتستند إلى ثقافة وتقاليد الضبط الاجتماعي المتوارثة عن السلف القديم أما التغيير والتجديد فيدركان فيه كتهديدين يوقعان الارتباط في التماسك الاجتماعي للوحدات الاجتماعية التقليدية. ولذلك فهما يلقيان الإعاقة من قبل القوى المحافظة في المجتمع.

أما المجتمع الدنيوي فهو على العكس يتصف بتعدد الأدوار، وهو يفرض نفسه بسبب ضرورات التكنولوجيا وتقسيم العمل الحديث، وتطور التنظيم الاجتماعي والسياسي والإداري، وهي ضرورات تفرض العمل بمقتضيات الإنجاز والانتماء، حيث يقيم الأفراد وفق معايير مؤسساتية حديثة تلح عليها قوى التجديد والتحديث والقيادات السياسية المستنيرة والتقدمية التي يشكل تطوير المجتمع وتقدمه هاجسها الأول ولذلك فإن أدوات تحليل النظام الاجتماعي التقليدي غير قابلة هنا للاستعمال لفهم ظاهرة المؤسساتية الحديثة والعلمانية بمعنى من المعاني.

ولا نعني بكل ذلك انقطاع الصلة بين التكوينات الثقافية للمجتمع التقليدي وتلك التي للمجتمع الحديث، خاصة في المجتمعات النامية، وعلى الأخص في مجتمعنا العربي الذي يمتلك إرثًا حضاريًا وثقافيًا متميزًا، فالأمر ليس أكثر من مخطط نظري للفهم لا نصادفه في الواقع. فمجتمعاتنا النامية المعاصرة تتصف بالتداخل بين عناصر تقليدية وأخرى حديثة. وإذا كان من السهل على مجتمع ما أن يغير مؤسساته أو يدخل مؤسسات جديدة فإن من الصعب تغيير بناه الاجتماعية العميقة، فتحول البنى والمعتقدات والسلوكات والقيم والاتجاهات يقتضي نفسًا طويلاً، وفي مجتمعات نامية كمجتمعاتنا تبقى ذيول كاملة من الثقافة التقليدية في قلب المؤسسات الحديثة.

إن تداخل المؤسسات التقليدية ومعاييرها الوراثية بالمؤسسات الحديثة ومعاييرها التعاقدية الوضعية، واختراق المعايير الوراثية التقليدية للمعايير التعاقدية الحديثة هو أمر تعاني منه معظم، إن لم يكن جميع، المؤسسات الحديثة في عموم المجتمعات العربية، وهو أمر قد يكون من أهم آليات إعاقة تقدم مجتمعاتنا، «فطواقم» المؤسسات وإداراتها غالبًا ما تنتقى بمعايير الانتماء وليس بمعايير الكفاءة والإنجاز، ولذلك فإن هذه «الطواقم» لا تعبأ بمعايير المؤسسة لأنها أتت أساسًا بالقفز فوقها. هكذا نجد دائمًا ذلك النوع من الأفراد أو الموظفين أو المسؤولين الذين يتباهون بقدرتهم على تجاوز قوانين ومعايير المؤسسات دون

عواقب، وبقدرتهم على التحكم بها بدلاً من العمل وفقها، وبذلك يتهدم العمل والسلوك المؤسساتي، بما يؤدي إليه من سيادة ذلك الشعور باللامبالاة وعدم الثقة بالسلوك المؤسساتي. وهكذا نلاحظ عمومًا أن المؤسسة لدينا غالبًا ما تتبدل بطواقمها أكثر مما تتبدل بفعل قوانينها ومعاييرها المؤسسية الداخلية.

في هذا المنظور نلمس تأخر الثقافة عن التنظيم الحديث للمجتمع. فالبنى المؤسسية الحديثة كالدولة والدستور والديمقراطية والحزب والنقابة والشركة غالبًا ما كان دخولها إلى المجتمعات النامية قبيل الاستقلال ولذلك كان دخولها ضعيفًا، لأنه عمل في إطار ثقافي تقليدي، أي أن أساسها الثقافي القيمي والسلوكي ظل متأخرًا وبطيء التطور.

وعلى الصعيد الاقتصادي يمكن أن نلاحظ أمرًا مشابهًا فقلب البنى الذي تفرضه المقتضيات الاقتصادية في محدود زمن، لا يتصاحب بتعديل مواز في الاتجاهات والقيم مما ينجم عنه صراعات وتوترات بين التقدم الاقتصادي والتأخر الثقافي، الأمر الذي يستجر عواقب هامة على أداء المؤسسات وعلى الحياةالسياسية. ولكن أيًا كان الأمر فإن الاتجاه العام في العالم المعاصر يمضي نحو تحديث البنى والثقافات مهما كانت قوة التقاليد. ويمكن في حال توفر إرادة سياسية جادة التسريع في تحقيق تطابق فعال بين البنى الثقافية والمؤسسات. باعتبار العمل المؤسساتي، **هو عمل جماعي منظم، عقلاني رشيد.**

٥- المؤسساتية والعمل الجماعي:

العمل المؤسسي هو عمل جماعي منظومي، وهو أكثر شبهًا برياضة الفريق، وأي خروج لأعضاء الفريق عما هو متوقع منهم يحدث خللاً في عمل المنظومة، فالمؤسسات الناجحة هي التي يعرف كل من أفرادها كيفية الأداء وما هو متوقع من كل منهم، وهي التي تتطابق فيها هذه التوقعات مع الواقع والفعل، بحيث تنتج باستمرار طريقة ثابتة معياريًا في الاستجابة للمتعاملين مع المؤسسة في الظروف المتماثلة، وذلك ما يرسخ الثقة بالمؤسسات، وبالتالي توازن السيرورة التنظيمية الإنتاجية في المجتمع. إن تجاوز أعضاء المنظمة للحدود والأدوار المرسومة لهم يربك العمل المؤسسي، ويخفض مستوى الأداء، ومستوى العائد الاجتماعي في مستويين يحددان مستقبل المؤسسة ومستقبل البيئة الاجتماعية التي تعمل فيها، وهما:

١- مستوى شدة الترابط والثقة بين أعضاء المؤسسة واستعدادهم للدفاع عن سلطتها وعن استمرارها.

٢- مستوى اتساع دائرة نفوذ المؤسسة

واستقطابها للناس والأنصار وللمتعاملين وثقتهم بأفراد المؤسسة واستعدادهم للالتفاف حولها في الأزمات.

ولعل من الواضح أن ذلك يشير إلى المؤسسات السياسية، ولكنه يمس، بنفس الدرجة، جميع أنواع المؤسسات، ويمكن توضيح ذلك بمثالين واقعيين يظهران العواقب الاجتماعية والسياسية للخروج عن معايير المؤسسة، بالمعنى المشار إليه سابقًا، وهما: المؤسسة السياسية في العراق، ومؤسسات القطاع العام في عموم ما كان يسمى البلدان السائرة في خط التطور اللارأسمالي، أو التوجه الاشتراكي.

في المثال الأول قد نجد من حيث الشكل بناءً هرميًّا مؤسسيًّا دقيقًا، له معاييره التنظيمية والإيديولوجية الصارمة، ولكن الأداء الفردي لقيادته، وتجاوزها لمعاييره المؤسسية، وأداءها الديماغوجي، عزل قيادته عن قاعدته، وأفقد ثقة الأعضاء، وكرس لديهم الشعور بالغبن الاجتماعي والسياسي. فانهارت المؤسسة ودعائمها من المنظمات، وكادت تتبخر في أول اختبار حقيقي لها، ولم تلق أي التفاف أو دعم من الناس والوسط الاجتماعي الذي عاشت فيه، لأن هذا الوسط فقد الثقة بها، لأنها لم تف بما وعد به برنامجها الاجتماعي والسياسي.

وفي المثال الثاني نجد بنى تحتية عريضة وضخمة وأعدادًا كبيرة من العاملين، وفروعًا وإدارات وقوانين ومعايير أسس للتشغيل والإنتاج، حققت الكثير منذ تأسيسها، ولكن سيرورة الأداء المؤسسي كانت متقهقرة، فتحولت إدارة المؤسسات من معايير ملكية المجتمع، التي أتت بديلاً عن الملكية الخاصة، إلى حق التصرف، تصرف المدير بالإنتاج والتوظيف وتوزيع الدخل والاستجابة للتدخلات السياسية والشخصية غير المؤسسية، مما أفقد العاملين الثقة بمعايير المؤسسية ومعايير الإنجاز، والاتجاه إلى السلوك وفق معايير الانتماء، والالتصاق بالجماعات التقليدية التي تؤمن لهم وصولاً أجدى إلى الوظائف والدخول. وذلك هو أخطر ما يمكن أن يؤدي إليه تجاوز المعايير المؤسسية الحديثة في العمل والسلوك، حين يفقد الأفراد الإحساس بالجدوى من المعايير المؤسسية الحديثة، ومن القانون الأعمى عن القوي والمفتح على الضعيف. ويندفعون إلى إعادة الارتباط بجذور الانتماء ما قبل الوطنية، العرقية أو الطائفية أو العشائرية، التي يشعرون، وهمًا أو حقيقة، أنها تؤمن لهم الحماية. وفي هذه البيئات بالذات يكون الجو خصبًا وبالغ التهيؤ للاستقطاب السياسي الراديكالي المتطرف يمينًا ويسارًا ومن كل نوع.

٦- أهمية المؤسساتية وآلياتها في المجتمع المعاصر:

إن من أهم المبادئ في المؤسساتية والعمل المؤسساتي وضع القواعد الناظمة للعمل والالتزام بها، أيًا كان العمل، حكوميًا حزبيًا نقابيًا إدارة مدنية إدارة عسكرية..إلخ. وهذه المبادئ والالتزام بها وهو الذي يضمن الاستمرار والتراكم في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وبدون الالتزام لا يكون للمعايير من معنى حقيقي، ولا يتوفر أي تقدم أو أي تراكم كمي أو نوعي في العمل.

والعمل بالمعايير المؤسساتية أو معايير المؤسساتيةيفترض أن يتأسس على مبدأ الطوعية الذي يشكل جوهر العقد الاجتماعي، وهذه المعايير تتضمن الإجراءات العملية لتحقيق الديمقراطية، كونها تمثل مضمون مقولة القانون فوق الجميع بصيغ نظرية وعملية.

إن المؤسساتية بالمعنى المشار إليه، أي كتعاقد اجتماعي قائم على المعايير، هي التي تحمي حقوق الناس ومن جملة هذه الحقوق ذات الصلة الوثيقة بالمؤسسة، تأتي بالدرجة الأولى المساواة، أي حق المرء في أن يكون محكومًا بالقوانين، والقيود والالتزامات التي يتعامل بها أفراد المؤسسة والمتعاملين معها، دون تمييز ضده أو محاباة لغيره لأي سبب كان. فالقوانين والقيود والالتزامات هي جوهر منهجية عمل أي مؤسسة، وفي أي مجال. ومن هنا يفترض أن يقتنع أي أفراد أي مؤسسة، وبالأخص مسؤولوها، اقتناعًا شديدًا بممارسة انضباط شخصي، وفضائل صارمة ومقيدة.

إن ما يعنيه مطلب المؤسساتية، بدون مواربة وإطالة وضوح، هو أننا في تنظيم محدد، أو في مجتمع محدد، (دولة، حزب، شركة، سوق...) تواضعنا على معايير وأسس وقوانين للعمل والسلوك، اختبرت جدارتها وضرورتها في المجتمع المعاصر، وعلينا أن نلتزم بها لكي لا نبقى أسيرين للتأخر.

ولعل أحد أهم مواطن الضعف في تفعيل العمل المؤسساتي والالتزام بالمعايير المؤسساتية هو الإخفاق في فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية، والتدخل السياسي في عمل المؤسسات والذي غالبًا ما يكون باسم الاستثناء الذي يعطل العمل بأحد معايير المؤسسة أو بها كلها، مما يفقد العامل بالمؤسسة والمتعامل معها الثقة بجدوى العمل المؤسسي.

أما من الناحية البنيوية فإن الثغرة الأهم والأخطر إنما تكمن في النقص والخلل في توصيف الوظائف والمهام والأدوار وتداخلها أو تركها للمبادرات الفردية. وعدم تحديد الأهداف العامة والوسائل الإجرائية العملية لبلوغها.

ففي العمل المؤسساتي لابد من تحديد دور الفرد بالمعايير المؤسسية. إذ كثيراً ما يؤدي التركيز -المهم دون ريب- على الصفات الشخصية للمدير أو رئيس القسم في المؤسسة إلى حجب أنظارنا عن العوامل والمعايير البنيوية، أو الدستورية والقانونية إذا جاز التعبير، التي تنظم وتعقلن. الفرد.

وعلى صعيد آخر، وفي كثير من الأحيان، وتحت إلحاح الرغبة الصادقة في التجديد، ينخفض أداء المؤسسة بسبب اختيار مدراء ذوي سمعة أخلاقية وعلمية وثقافية عالية تحجب أداءهم الإداري السيئ أو ضعف مبادراتهم وإمكاناتهم التنفيذية وقدرتهم على إتخاذ القرار.

وفي جميع الأحوال فإن المعايير المؤسساتية والتوصيف الدقيق للوظائف والأدوار والأهداف، يتيح نظاماً أجدى لتقييم الأداء وللزواجر والضوابط وغير ذلك من آليات المحاسبة. لا يمكن أن يتم ذلك بغير التوصيف الدقيق للمهام والأدوار والوظائف بحيث تصبح ضامناً للتقليل من نزعة التصرف وفق الأهواء الشخصية أو الارتجال المناقضين لمبدأ العمل المؤسساتي.

والتوصيف يتضمن ضرورة تحديد مهام الموظف وحقوقه ومسؤولياته بوضوح، وما يتوقع منه إنجازه، والتعامل معه في كل ما يتعلق بأوضاعه الوظيفية على أساس الكفاءة والجدارة، بما في ذلك أيضاً تأمين ظروف عمل جيدة ووضع الإجراءات العملية الكفيلة بضمان عدم ممارسة أي تمييز بحقه في موقع العمل، لا سيما إذا كان بهدف الانتقام منه نتيجة قيامه بالإبلاغ عن أعمال غير قانونية، أو نتيجة لجرد عمله في إدارة المدير السابق للمؤسسة. كما يفترض أن توفر المؤسسة للموظف فيها فرص التدريب المناسب والمستمر لتحسين فرص تقدمه، وأن تضمن له حرية الرأي والتعبير في إطار النصوص القانونية، وأن تكفل حقه بالتظلم والشكوى من أي تدبير أو قرار **خاطئ اتخذ** بحقه، والعمل على تصحيح **هذا الخطأ**. والأمر يتعلق أيضاً، وبنفس القدر من **الأهمية**، بما على الموظف ألا يفعله.

كما يفترض بكل مؤسسة أن تكون قد وضعت لنفسها ما يمكن أن نسميه «**دستور المواطن**» والذي هو عبارة عن تعهد بالخدمات التي تقدمها، وكيف ستستجيب للمتعاملين معها من الناس، وبحيث تتطابق استجاباتها مع توقعاتهم، مما يعزز احترام العمل المؤسساتي، ويعزز الثقة بالمؤسسة. الأمر الذي يولد تغذية مرتدة تحسن أداء المؤسسة.

كل هذا جميل ومستحسن، ولكن المشكلة أن جميع المؤسسات لدينا، ولدى المجتمعات المشابهة، قد تتضمن نصوصاً صريحة بذلك، إنما قليلاً ما نجد هذه

المؤسسات متوافقة مع النصوص التي يفترض أن تنظم آليات العمل فيها، وربما كان هذا هو السبب الأساسي للإلحاح على مطلب ترسيخ المؤسساتية في العمل في الخطاب الإصلاحي التحديثي.

إن تحديد المعايير والأهداف التي تغطي مختلف وظائف المؤسسة هو وسيلة تنظيمية حديثة ومنهجية لضبط وتجنب انحراف المسؤولين الإداريين والسياسيين، فمعايير المؤسسة هي منهجية العمل. ينطبق ذلك على الدولة كما على الأحزاب والنقابات والمنظمات المدنية الأخرى.

ولكن المشكلة أن المؤسسات بالمعنى المشار إنما هي نموذج نظري ومثالي لما يجب أن تكون عليه المؤسسة. فمعايير المؤسسة توضع من قبل الناس والناس ليسوا مجرد أدوات جامدة لا حياة فيها أو مجرد آلة تطبق برنامجًا. فهم لا يتحركون مثل منجورات بيوتهم، وأهدافهم الحياتية ليست محصورة بمؤسساتهم وليست دائمًا على مثالها، وهم لا يلعبون بالكلمات والأدوار كما يجري على المسرح، وبالكمان كما العصا[١١]. بل لهم أهواؤهم وانحرافاتهم ونقاط ضعفهم.

ولذلك فإن من المبادئ الأولى للعمل والفكر المؤسساتي ليس وضع التصورات والأهداف فحسب، إنما والأهم من ذلك، وضع إجراءات التنفيذ بدقة، موثقة وواضحة، أيًا كان نمط المؤسسة أو العمل المناط بها. فكثير من المبادئ والأهداف والتوجهات في أي مؤسسة أو في أي برنامج إصلاح أو تطوير مؤسسي، اقتصادي أو تعليمي أو إداري أو سياسي، قد تكون غاية في الأهمية والوجاهة والاستجابة لتحديات المرحلة، وممتازة الصياغة والتصميم نظريًا، ولكنها عندما لا تدعّم بتصور واضح ودقيق، مكتوب وموثق، يبين الإجراءات العملية للتنفيذ، فإنها تتحول إلى مجرد شعارات، أو حبر على ورق، أو مجرد آمال وأمنيات، بينما يقوم الأفراد في معظم الأحيان باختراقها والالتفاف عليها، ولعل هذا ما يحصل غالبًا.

صحيح أنه قد يتوفر للمؤسسة إداريون ومسؤولون تنفيذيون موثوقون، ذو سمعة وأخلاق حسنة، ونظيفون بالتعبير الدارج، يمتلكون الموهبة والمهارة للتعامل مع أي موقف أو أي دور، ولكن هؤلاء الموهوبين الأكفاء أنفسهم يحتاجون إلى بنية داعمة ومساندة توفرها المؤسسة عندما تتوافر على نظام محدد للاستجابة، له قواعده الإجرائية وموارده الأساسية، خصوصًا عندما يكون هناك قرارات سريعة يجدر اتخاذها[١٢].

وفي هذا الصدد فإن عملية التوصيف تضبط عمل المؤسسة وتجعله عملاً

جماعيًّا مترابطًا ومتكاملاً ومنظمًا وهي تشمل بالإضافة إلى توصيف آليات العمل، توصيفًا للوظائف وتصنيفها، وبذلك فهي تنطوي على عدة فوائد أهمها:

- تحديد الشروط الموضوعية والخصائص والمؤهلات لكل موقع.

- وضع المعايير الصارمة في تقويم الأداء بشكل صحيح وشامل.

- تصميم البرامج التدريبية اللازمة لإعادة التأهيل وتطوير الأداء وفقًا للحاجات الفعلية لكل وظيفة، والمساعدة على إتمام عمليات النقل والترفيع على نحو سليم وموضوعي.

وبذلك فإن هذه العملية تشكل الإطار المنهجي الضامن لعمل المؤسسات مع القليل من تدخل المصالح والأطماع والنزاعات الفردية والذاتية الضيقة التي تشكل قاعدة التورط في الفساد الإداري والمالي، حين يجد الموظف أو الإداري أن بالإمكان استغلال موقعه المهني أو الوظيفي أوالسياسي لخدمة مصالحه الخاصة غير المشروعة، أو خدمة مصالح الغير غير المشروعة.

ولابد لترسيخ العمل المؤسساتي من أن تلتزم السلطة السياسية أولاً بوقف التدخلات السياسية في شؤون الإدارة العامة، ويعتبر الاعتماد المعروف على التكنوقراط نوعًا من إبعاد السياسة عن عمل المؤسسة، ولكن المشكلة في ذلك عندما يعتقد المدير التكنوقراطي أو المستشار المختص أن عليه لكي يحافظ على وظيفته وحظوته لدى السياسي أن يقدم له ما يناسب مزاجه أو ما يرغب أن يكون.

ولابد أيضًا من أن تلتزم السلطة السياسية بضرورة تحديث القوانين بما يتلاءم مع المفاهيم الحديثة للعمل الإداري، ونشر ثقافة القانون وتسهيل وصول المواطنين إليها، وضمان الإجراءات الكفيلة بتطبيق مبدأ الشفافية في عمل المؤسسات وفيما بينها من جهة، وبينها وبين المواطن من جهة أخرى. فلا يمكن أن يكون العمل المؤسساتي سليمًا وكاملاً بدون هذا المبدأ الذي يتيح لكل مواطن الاشتراك في الرقابة والتعود على ممارسة الشفافية في سلوكه اليومي والمهني والحزبي والنقابي. وذلك ما يفترض أن يظل المبدأ والمحور الرئيسي للعمل في طريق التطوير والتحديث الاقتصادي والسياسي والثقافي.

ولكن هذا المبدأ العام يظل دومًا بحاجة إلى مزيد من الترجمة الإجرائية والتنفيذية، من قبل المؤسسات الحزبية والنقابية والحكومية، بما يكفل مزيدًا من السلامة والاكتمال في العمل المؤسساتي. لأن الشفافية والوضوح في عمل المؤسسات

بما يهيئانه من إمكانية وصول وسائل الإعلام والمواطنين وأجهزة الرقابة إلى المعلومات المتعلقة بعمل المؤسسة، مع إعادة النظر بهيكلية وأنظمة أجهزة الرقابة وتعزيزها وتحصينها، تؤدي إلى إعاقة الانحراف الفردي عن المعايير المؤسساتية، وتقليل الفساد فيها إلى الحدود الدنيا. وهو ما يؤدي تدريجيًا إلى جعل العمل المؤسساتي مسألة تقاليد، أو نوعًا من الآلية الذاتية في العمل، بغض النظرعن الأفراد الذين يتولون الوظائف والإدارة في المؤسسات. مطلب الشفافية ينشأ من ملاحظة أن من مصلحة رؤوس التسلسل الوظيفي (الوزراء، المديرون، رؤساء الأقسام..) الاحتفاظ بالأسرار التي تمكنهم من التحكم الفردي (التسلط في المؤسسة).

ولا شك أن الأمر الإيجابي في هذه الآلية، حين تتهيأ لها إمكانية التحقق بالشكل الموصوف أعلاه، هو أنها تجعل المؤسسة حيادية وموضوعية تجاه مصالح الأفرادالعاملين، فيها أو المتعاملين معها. ولكن تحول العمل المؤسساتي إلى مسألة تقاليد ينطوي أيضًا على سلبية خطيرة، كون التقاليد المؤسسية نفسها تنطوي على إمكانية العمل وفق مبدأ العطالة فيتحول العمل المؤسساتي إلى بيروقراطية ولوائح جافّة. وروتين، ويؤدي إلى الامتناع عن المبادرة والإبداع والابتكارخوفًا من الخروج عن المعايير، أو خوفًا من الخطأ والتعرض للمساءلة وعواقبها المختلفة، هكذا قد تتحول المؤسسة إلى قوّة محافظة بدلاً من كون العمل المؤسسي هو مؤشر على التطوير والتحديث. وفي هذا الصدد كتب عالم الاجتماع السويدي الشهير غونار ميردال منذ الأربعينيات قائلا: «إن ما نسميه مؤسسات ضرورية ليس غالبًا سوى مؤسسات اعتدنا عليها»، ويقول بصدد التحليل المنهجي الوظيفي للنظم: «إن وصفًا للمؤسسات بموجب وظائفها يجب أن يؤدي إلى غائية محافظة»[14].

مراجع البحث

١- برنامج الأمم المتحدة الإنمائي - الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٢، ص ١٠٦).

٢- محمد زياد حمدان، تصميم وتنفيذ برامج؟ التدريب بأسلوبية رقمية سلوكية مقترحة لتحسين الموظف والمؤسسة الوظيفية، دار التربية الحديثة، عمان ١٩٩١، ص ٥٤.

٣- ناتاليا يفريموفا وتوفيق سلوم، معجم العلوم الاجتماعية (دار التقدم، موسكو)، ط١، بيروت ١٩٩٢، ص ٢١٦-٢١٧.

٤- أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية مكتبة لبنان، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٢٠-٢٢١.

٥- مجموعة من المختصين، قاموس الفكر السياسي، ترجمة أنطون حمصي، مطابع وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص ١٢٩.

٦- آلان تورين، إنتاج المجتمع، مطبعة وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٧، ص ٣١٣.

٧- جون هرمان راندال، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول دار الثقافة، بيروت ١٩٦٥، ص ٥٢١.

٨- دوني كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة قاسم المقداد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق ٢٠٠٢، ص ١١٢-١١٣.

٩- غي روشيه، مقدمة في علم الاجتماع العام، ج٢، مكتبة الفقيه، بيروت ٢٠٠٢، ص ١٥.

١٠- غي روشيه، المصدر السابق، ص ١٦-١٩.

١١- تقرير التنمية الإنسانية العربية، ص ١٠٧.

١٢- جان بيير كوت وجان بيير مونييه، عناصر من أجل علم اجتماع سياسي، ترجمة أنطون حمصي، مطابع وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص ٤٤.

١٣- «إدارة الأزمات»، مجلة الثقافة العالمية، محور، العدد ٧٩، الكويت ١٩٩٦، ص ٨.

١٤- جان بيير كوت وجان بيير مونييه، مصدر سابق، ص ١١٠.

❖ ❖ ❖

١٠٣

مفهوم الدين عند فويرباخ

سريست نبي *

لئن يكن الفلسفي التأملي هو الخطاب المهيمن في ألمانيا القرن التاسع عشر، فقد مثل نقد الدين المظهر الأبرز والمدخل إلى معظم قضايا هذا العصر، علماً أن النقد الألماني للدين- قبل ماركس- بالمعنى الوظيفي التاريخي، ومقارنة مع نقد التنوير الفرنسي بدا محاكاة سيئة له، رغم أنه كان أكثر أصالة وجراة من جهة نقد التصورات الدينية واللاهوتية.

كانت فضيلة النقد هي الأساسية بامتياز بالنسبة لألمانيا، وكان من المعتاد أن يطوب أي مفكر أو فيلسوف جهده النظري الرئيسي ويذيّله بعبارة «نقد» أو يقدمه بعدّه جهداً نقدياً. هكذا افتتح كانط kant هذا العصر، الذي كتب عشية ثورة ١٧٨٩: إن عصرنا هذا

(*) سريست نبي: باحث في الفكر الفلسفي (سورية).

هو عصر الانتقاد الفعلي، الذي يجب أن يخضع له كل شيء، فالدين بقدسيته والتشريع بعظمته يريدان أن يبقيا خارج هذا الانتقاد، غير أنهما في مثل هذه الحالة يثيران الشفقة معًا ويفقدان حقهما في الاحترام الصادق، الذي يكنه العقل تجاه الأشياء، التي يمكن أن تصمد أمام امتحانه الحر الصريح»[1]. واصل فيتشه F. Fichte النقد بعد كانط، ومن ثم تابعه الهيغليون اليساريون، وانتهى إليه ماركس ونيتشه كل بطريقته النوعية والمميزة.

نقطة البدء بالنسبة للهيغليين اليساريين كانت الثنائية الهيغلية الله- الإنسان، الدين- الفلسفة. وقد تمحورت حولها دراسة ديفيد شتراوس عن «حياة يسوع» ١٨٣٥ وكذلك الأمر مع فويرباخ في كتابه الشهير «جوهر المسيحية» ١٨٣٤. ومثّل نقد هؤلاء الخلاصة المنطقية لمذهب هيغل الفلسفي عن الذات. لقد استغنى تلامذة هيغل من بعده- في كثير أو قليل- عن إلهه المسيحي- المطلق ونصبوا باسم الفلسفة والوعي الذاتي النقدي آلهة جديدة وبديلة، عبر اقصاء الدين واللاهوت معًا كوسيط، وعلى نحو راديكالي.

اعتقد هيغل أن «الفلسفة تشرح ذاتها فقط عندما تشرح الدين»[2]. فموضوع الدين وموضوع الفلسفة هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها، أي الله ولاشيء غير الله وسوى شرح الله. قصد هيغل من وراء ذلك إلغاء التناقض المستعصي، الذي لازم فلسفة الأنوار بين الإيمان والعقل، وحذف الفارق الذي ميّز عصرهم بين الدين والفلسفة. هو يقرّ بهذا التعارض بين الفلسفة والدين على مستوى الشكل فقط دون المحتوى. ما دامت الفلسفة تهتم- في نظره- بالحق وبالحقيقة وبعبارة أدق بالله «فالفلسفة تمتلك المضمون نفسه الذي يملكه الدين، وهما لايختلفان إلا على مستوى الشكل، بحيث أنهما يظهران أحيانًا متعارضين تمام التعارض. واختلافهما هو الذي يظهر أولاً، ولايبدو التعارض عداوة إلا في وقت متأخر... إن عداوتها في قول هيغل- لحظة محددة في تاريخ الفلسفة... وهذا يعني أن التعارض الذي أقامه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، العقل والإيمان، هو تعارض مزعوم. يضيف هيغل: إن فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين لأنها نشأت في العالم المسيحي. فالروح واحد، سواء أكان واعيًا في صورة التمثيل (الدين) أم في صورة الفكر (الفلسفة)... إن حاجة الفلسفة والدين هي شيء واحد...»[3].

لقد نبذ تلامذة هيغل اليساريون الثنائيات التقليدية لديه، الإنسان- الله، المتناهي- اللامتناهي، ونسفوا التسويات النظرية بين الفلسفة والدين، العقل والإيمان. وأخضعوا بالمقابل شكل الدين ومحتواه معًا للنقد.

أدرك فويرباخ الجذر العميق لهذه المسائل لدى هيغل إجمالاً، حينما لاحظ تحديداً «أن سر الجدل الهيغلي ليس في نهاية المطاف سوى نفي اللاهوت باسم الفلسفة، ومن ثم نفي الفلسفة بدورها باسم اللاهوت»(٤). وتستتبع هذه النتيجة الأصلية، نقض مجمل الطريقة التي يتبعها هيغل في حل الثنائيات الجدلية السابقة. فوعي اللانهائي لاينفصل عن وعي المتناهي، عن وعي الإنسان لذاته، أنه ليس سوى وعي لا نهائية الوعي الذاتي ووعي لا نهائية الطبيعة الإنسانية ذاتها، التي غدت موضوعاً لتفكير الإنسان. وبالطريقة ذاتها يقرر فويرباخ في الأطروحة (١٦) «إن الروح المطلق لهيغل ليس شيئاً آخر سوى ما يدعى الروح المحدود، لكن بعد تجريده، فصله عن ذاته، تماماً كما الكائن اللامحدود للاهوت ليس شيئاً آخر سوى الكائن المحدود ولكن مجرداً»(٥). وفي قول أدق، «فإن جوهر الإلهوجية هو جوهر الإنسان متعالياً، مقذوفاً خارج الإنسان»(٦). من هنا اتجه فويرباخ إلى استبدال كل اللاهوت المسيحي بديانة النوع الإنساني Human Spec-Guttung والإنسان المحسوس أي الأنثروبولوجية. فما دام سر الفلسفة التأملية ممثلة بالهيغلية هو اللاهوت «فإن سر اللاهوت يكمن بدوره في الأنثربولوجية»(٧)، وسر الكينونة الإلهية المطلقة يكمن في الكينونة الإنسانية نفسها.

وعليه فإن مهمة الأزمنة الحديثة هي -في رأيه- تحقيق أنسنة الإله وتحويل اللاهوت إلى أنثربولوجية بحيث تأخذ الفلسفة الحديثة مكانة الدين.

في الوقت نفسه باشر فويرباخ حملة تطهير جريئة في نطاق الفلسفة لإصلاحها وتخليصها من شوائب اللاهوت والميتافيزيقا والمثالية الهيغلية برمتها. في هذا السياق وجد فويرباخ أن ثمة فضيلة للفلسفة الهيغلية تتمثل في تجاوزها المثالية الموضوعية بإرجاعها الفكر إلى الذات المفكرة، إلى وعي الذات. بيد أن ما يعيبها بالمقابل هو أنها تفصل وعي الذات هذا عن الإنسان المفكر، ومن ثم تقدمه بوصفه نفياً للإنسان الواقعي الحقيقي، كتجريد محض. لقد قصد فويرباخ من وراء حركة النقد هذه إعادة المادية والإنسان الحقيقي، العياني والمحسوس إلى سدّة العرش، أي الإنسان الذي يحقق في شخصه وحدة الكائن الإنساني مع نفسه، لا في كائن مجرد ومفارق. حينئذ لاتعود لدينا فلسفة للدين أو لاهوت ديني خاص ومختلف عن الأنثروبولوجية لتصبح الأخيرة ديناً للإنسان. «إن فويرباخ- على مايقول لوفيث- ينفي الجوهر اللاهوتي للدين بأن يُحلّه في جوهره الحقيقي الأنثروبولوجي، أي بالرجوع إلى ذلك الشكل الخالي من الفكر الذي سخر منه هيغل بوصفه مجرد

شعور. وهذا هو مغزى قوله، أن الأنثروبولوجية هي سرّ اللاهوت»[٨].

على هذا النحو اضطر فويرباخ إلى نقد الفلسفة التأملية الهيغلية، بعدّها طرازًا آخر من اللاهوت أو الوجود الديني، التي تقود جميع افتراضاتها ومقولاتها، إلى تبديد حقيقة الإنسان وتكرّس من اغترابه وتنتهي إليه.

في المنهج:

على المرء أن يقلب فروض هيغل الأساسية رأسًا على عقب، حتى يتوصل إلى الحقيقة، عملية القلب هذه- التي يدعوها فويرباخ بالنقد التحويلي -Trans formatioal Critic وقوامها قلب المحمول ذاتًا والحامل موضوعًا، أصبحت صيغة تأسيسية لنقد ماركس للدين والسياسة في مرحلة تالية، متابعًا في ذلك طريقة فويرباخ في قلب الفلسفة التأملية.

إذن تعود إلى فويرباخ المبادرة أصلاً في القلب المنهجي، وهدف من خلالها إلى إثبات ماهية الإنسان واستنباط مفهوم للنوع، ومن ثم وضع تصورًا انسيًا وتجذير المذهب الإنساني وترسيخه. يؤسس فويرباخ لذلك انطلاقًا من مطلب عودة الإنسان إلى ذاته واتحاده مع نوعه.

إن نقد الدين من حيث يرمي إلى توحيد حقيقة الموجود الإنسان في واقعه الأرضي، يوضح أن الكائن المتخيل الذي صوّره الإنسان كإله ليس في الجوهر سوى حقيقته، هو فقط صورة مثالية مقلوبة عن ذاته. يكفي عندئذ إعادة النظر في حدّي تلك العلاقة وقلب الأدوار بينهما حيث «صورة الإنسان كتجل للعنصر الإلهي لدى هيغل تفسح المجال لصورة الله كتجلٍّ للعنصر الإنساني لدى فويرباخ.. الإله المغترب الذات لدى هيغل يصبح الإنسان المغترب الذات لدى فويرباخ، التاريخ كعملية بلوغ الله وعي الذات الكامل في الإنسان، يصبح التاريخ بوصفه عملية بلوغ الإنسان وعي الذات الكامل عبر الله.. وبدلاً من اعتبار الإنسان ذات المطلق، قدّم إلينا المطلق بوصفه ذات الإنسان وقد تم إسقاطها في الموضوعية»[٩]. هكذا يتضح للإنسان أخيرًا ما أمكن أن يكونه وما يجب أن يكونه، عوضًا عن فقدان ذاته في الحلم الديني. يصوغ فويرباخ الموقف الظاهر لهيغل بعبارات أخرى «الإنسان هو الله الموحى: في الإنسان الجوهر الإلهي يدرك ذاته وينبسط، في خلق الطبيعة يخرج الله عن ذاته، يتخارج، له علاقة بما هو غير ذاته، لكن في الإنسان يعود إلى ذاته- الإنسان يعرف الله، لأن الله في الإنسان يجد ذاته ويعيها، يشعر بذاته كإله»[١٠].

يتابع فويرباخ «هذه هي الحقيقة معكوسة، ويجب أن تقلب رأسًا على عقب إذا أردنا أن نرى الأشياء في ضوء النهار

البسيط للواقع». الحقيقة المقلوبة في عرض فويرباخ «أن الإنسان هو الله الموحى به» تصبح «الله هو الإنسان الموحى به» ويترتب على ما سبق «إن معرفة الإنسان بالله هي معرفة الإنسان بذاته، بطبيعته الخاصة، حيث وعي الله هو- يكون وجود الله- في الإنسان، من هنا فإنه في وجود الله فقط وجودك أنت- الآخر، الذي هو مدرك بالنسبة إليك، الذي يقدم نفسه أمام وعيك هو ببساطة ما يقبع خلفه»(11). على هذا النحو التحويلي النقدي، يبسط فويرباخ ثنائية هيغل بصدد العلاقة بين الله والإنسان. يقول في «أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة»: «إن منهج النقد الإصلاحي للفلسفة التأملية عموماً، لايتميز عن الطريقة، التي استخدمت أصلاً في فلسفة الدين. يكفي فقط أن نجعل من المحمول الذات، ومن هذه الذات الموضوع. وبالتالي يكفي أن نقلب الفلسفة التأملية، كيما نحصل على الحقيقة الصريحة، الخالصة والعارية»(12).

لقد اتكئ فويرباخ في تصوره للإنسان والطبيعة على المذهب الحسي الإنكليزي والفرنسي، وأكد على ضرورة النظر إليهما في واقعهما العيني حتى نتوصل إلى فهم وتصور صحيحين عن العالم. أي ضرورة الانطلاق من معطيات الواقع الحسي المباشر كي نتمكن من إدراك العالم مباشرة. وقد شكّل تصور فويرباخ عن الإنسان الحسي- العياني مفتاحاً لفلسفة جديدة لدى ماركس دون أن يحتفظ بطابعه التأملي أو الطراز الأنثروبولوجي الذي قدّمه الأول. أشار ماركس إلى ذلك في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية -1844، بالقول «إن فويرباخ أسس المادية الحقيقية والعلم الواقعي، بجعله العلاقة الاجتماعية، علاقة الإنسان بالإنسان، مبدأ قاعدة نظرية»(13). إلا أن هذا التصور الحسي- المادي يظل تأملياً يستبعد التاريخ، على النقيض من ذلك ينبغي النظر إلى الإنسان على أساس سيرورته في التاريخ.

إن قلب فويرباخ للمثالية تم لديه على صعيد نصف مثالي، وكما أشار ماركس في «الإيديولوجية الألمانية» بالقول: حين يكون فويرباخ مادياً لايظهر التاريخ لديه، ولايكون تاريخياً، وهو حين يتأمل التاريخ لايكون مادياً، ثمة انفصالاً تاماً لديه بين المادية والتاريخ. يشرح أ. كورنو ما سبق إجمالاً بالقول: صحيح أن فويرباخ عكس (قلب) المثالية فجعل من الكينونة، من الواقع العيني، مبدأ أول، ووضع علاقة الإنسان بوسطه في المرتبة الأولى، ولكنه لما كان لايتصور هذا الوسط في شكل مجتمع- الوسط الإنساني الحقيقي- بقدر ما كان يتصوره في شكل طبيعة، فقد جعل من الإنسان نتاجاً طبيعياً ومن العلاقات الإنسانية علاقات طبيعية لاعلاقات اجتماعية. وبناء على ذلك جعل مركز

النشاط الإنساني خارج التاريخ، ولم يفهم هذا النشاط على أنه نشاط عملي، على أنه عمل يربط الإنسان بوسطه، وجعل من التأمل صلة الوصل بين الإنسان والطبيعة ومن الحب صلة الوصل بين البشر.

صحيح أن فويرباخ عارض إنسان هيغل المختزل إلى فكر محض بالإنسان العيني المحسوس، ولكن غياب المنظور التاريخي جعله يتصور الإنسان في صورة أبدية مطلقة. وهذا ما قاده إلى أن ينبذ جانباً لا مثالية هيغل فحسب، بل أيضاً منهجه الجدلي ومذهبه التاريخي اللذين كانا يفسحان المجال الواسع للنشاط العملي للإنسان»[١٤].

جوهر المسيحية:

يتلخص القلب الصميمي النقدي، الذي حققه فويرباخ للمسيحية في أن الإنسان خلق الله على صورته، لا العكس، يقول: «يخلق الإنسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي منه، ثم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله بإرادته وبوعي منه»[١٥]. مبيناً أن الله ما هو إلا الجوهر الإنساني مفصولاً عن الإنسان ومقاماً في المطلق، وإن صفات الإله هي الصفات الإيجابية الخيرة للإنسان بالغة ذروتها ومجسدة في الإله، وفي قوله «فإن الجوهر الإلهي ليس شيئاً آخر سوى الجوهر الإنساني لكن محرراً من حدود الطبيعة»[١٦]. وإن جميع مزايا الكينونة الإلهية هي مزايا الكينونة البشرية.

هنا تنفصل الذات عن حاملها وتتعالى، لتصبح موضوعاً محايداً ومتخارجاً -Externalization لخارج هو ذاته، هو في الأصل ليس شيئاً آخر غير الكائن الإنساني محرراً من حدوده الفردية الواقعية. لقد جعل الإنسان ذاته موضوعاً خارجياً بالنسبة إليه، وهذا ما يحدث في نطاق الوعي الذاتي؛ ومن ثم راح يتأمل هذا الموضوع ويتعبده ككائن لامتناه ومستقل عنه؛ في حين أن جميع سمات هذا الكائن وتحديدات ماهيته ليست سوى تلك التحديدات الخاصة بماهية الإنسان. في قول آخر، فإن جميع صفات الله الشخصية هي تلك التي يضفي الإنسان بوساطتها صفاته الخاصة على كائن آخر مفارق هو الكائن الخارج عن ذاته، وذلك هو المعنى العريض لقوله: «إن هوية الله ليست سوى انعكاس لهوية الإنسان»[١٧]. والحق أننا نجد مضموناً مماثلاً في كتابات الشباب اللاهوتية.. لهيغل بقوله: «إن الطبيعة البشرية لاتكاد تختلف عن الطبيعة الإلهية، وفكرة الإنسان عن الله ليست إلا مرآة تعكس فكرته عن نفسه»[١٨].

يشير فويرباخ إلى أنه لم يعطي اهتماماً لموضوعة الطبيعة في كتابه «جوهر المسيحية» كمصدر أولي للدين «لأن جوهر

المسيحية ليس الله في الطبيعة وإنما الله في الإنسان»[١٩]. هذا التمييز يبدو أساسيًا لفهم آراء فوير باخ عن الدين وأصله وطبيعته. ثمة لحظتان رئيسيتان ينبغي وعيهما، الله في الطبيعة، الله في الإنسان. الأولى تتعلق بالطبيعة كموضوع أصلي وأولي للأديان الطبيعية عمومًا، الطبيعة كمصدر وحيد وأخير لوعي البدائي الديني، إنها مجرد شكل متنكر للإلوهية «فالكائن المقدس الموحى به في الطبيعة ليس سوى الطبيعة نفسها، وقد تجلى ككائن مقدس بقوة لايمكن مقاومتها.. إن إله الطبيعة ليس إلا انطباعًا أو تعبيرًا عن قدسية الطبيعة»[٢٠]. الله يظهر هنا متموضعًا objective ومتحققًا في الأشياء الخارجية الموضوعية وفي الكائنات المحسوسة الطبيعية، كما هي موجودة ومستقلة عن وعينا، التي يميزها الإنسان عن نفسه. أنها الطبيعة ذاتها.

من وجهة نظر اللحظة الثانية، الله يبدو موضوعًا Gegen stand لوعينا الذاتي، لايمكن أن يكون مفارقًا للوعي الذاتي خارجًا عنه «إنه- في قول لهيغل- ليس موجودًا وليس حيًا إلا في الوعي»[٢١]. الله بوصفه كائنًا روحيًا أو مجردًا وغير حسي، ليس سوى جوهر المسيحية. أنه الجوهر الأسمى، والسلطة الأسمى والفكر الأسمى في وعي الإنسان المسيحي. يقول فوير باخ: «إن وعي الإنسان لله هو الوعي الذي يمتلكه هذا الإنسان عن ذاته، ومعرفته بالله هي المعرفة التي يكونها عن ذاته»[٢٢]. هذا الوعي بالله، هو الوعي الأول للإنسان بذاته بطريق الالتواء والتصعيد. فالإنسان يضع بادئ ذي بدء جوهره الخاص خارجه، قبل أن يجده في ذاته. فحيث يوجد وعي- الله، يوجد وعي الإنسان بطبيعته الخاصة من حيث هو آخر.

وفيما يتصور الإنسان الله ككائن خارج ذاته، مستقل عنه، فإنما يتصور الذات، التي يجب أن يكونها هو نفسه، لكنه في الواقع يكون خلاف ذلك، كائنًا قاصرًا، بائسًا ومستلبًا للآخر. إن علاقة الإنسان بالله وتبعيته نابعة من طريقة الإنسان في النظر إلى ذاته من خلال الله. فكل إدراك للذات في الوعي الديني ينطوي على مثل هذا التناقض بين الوجود الذاتي للفرد وبين الله الموجودان في الوعي الواحد، أنه يعبر عن الحقيقة الواحدة عبر هذا التناقض. فالوعي الذاتي بارتفاعه على الإدراك الحسي ينتقل بالضرورة إلى كلي مجرد وعندئذ يتخذ هذا الوعي من هذا الكلي موضوعًا له ويصبح وجوده الذاتي وجودًا من أجل الآخر وموجودًا به، ويدرك أنه لايمكن أن يوجد بدون الآخر، وأنه ليس

شيئًا من دونه وغير مستقل عنه، من هنا فإن الآخر ما عاد بمثابة اللا أنا الغريب وإنما يتعرف على الموضوع على أنه ذاته. وهذا هو الوعي الذاتي. على هذا النحو يستملك الإنسان ذاته الضائعة- المغتربة بطريق الوسيط وغير المباشر.

إن الوعي بالله يتحقق هنا عبر انقلاب بين الذات والمحمول، بين الإنسان والله، بحيث أن الذات الحقيقية وهي الإنسان يتحول إلى محمول لله، للكينونة التي خلقتها الذات، في حين أن الله الذي هو مخلوق الإنسان، يغدو هو الذات، أي الخالق الفاعل. مسبغًا عليها بذلك مزاياه النوعية السامية، الأكثر مثالية. ومن ثم يجري تأمل هذا الكائن الأسمى وعبادته. فالوعي الذاتي هنا- مستعيرًا مفردات هيغلية- هو وعي ذاتي لسبب واحد هو أنه حين يتأمل الذات الأخرى فإنه يتأمل نفسه، وهو حين يعبد الذات الأخرى فإنما يعبد نفسه. وهذا هو مغزى كلام فويرباخ «إن عبادة الله تعتمد على عبادة الإنسان لذاته»[٢٣]. إن الوعي بالله يتجسد هنا في سلوك الإنسان وممارساته الدينية في شكل طقوس وعبادات. فحين يعبد الإنسان الله فإنما يقوم بعبادة طبيعته الخاصة ذاتها، التي يقوم بإسقاطها خارجًا كموضوع لعبادته. فالسلوك الديني هو تأليه للذات الإنسانية، وفي التدين إنما يتعاطى الإنسان مع ذاته المفصولة عنه والمناقضة له ككائن خارجي، إلهه الخاص، الذي «يعكس جوهر الخاص»[٢٤].

ينبغي لأحد الذوات أن تسود الأخرى وتقودها إلى مستوى العبودية، هنا في الوعي الديني الله هو المطلق الذي يسود وينفي الذات الإنسانية ويلغي استقلالها، بحيث لاتكون وعيًا ذاتيًا، لأن استقلالها قد ألغي في الآخر. من هنا فإن الوعي الذاتي حين يسعى إلى تدمير الذات الأخرى وإلغائها فإنما يدمر ذاته المفقودة في الآخر كي يعي ذاته الواقعية ويستردها أو يستملكها مجددًا. «إن الله- في قول فويرباخ- هو جوهر الإنسان الأكثر ذاتية والأكثر تجريدًا... وكلما كان الله أكثر ذاتية وإنسانية انحرم الإنسان من ذاتيته وإنسانيته، وذلك لأن الله في ذاته ولذاته هو ذات الإنسانية الضائعة، التي يستملكها الإنسان في ذات الوقت من جديد»[٢٥].

الدين هو الخلاصة، التي تعكس مفهوم الإنسان عن نفسه، وإظهار لسلوك الإنسان تجاه ذاته كموجود آخر مستقل، مرفوع في إمكاناته المجردة إلى الحدود القصوى، التي تتخطى الإنسان الفردي، الواقعي والموضع، بوصفه كائنًا غير ذاته. يوضح فويرباخ ما سبق إجمالاً بقوله: «إن الإنسان- وذلكم هو سرّ الدين- يموضع كينونته، ومن ثم يجعل ذاته موضوعًا لهذا الكائن المموضع، المحول إلى ذات، إلى

شخص، إنه يفكر ذاته، ويكون موضوعه الخاص، ولكن كموضوع لموضوع، كموضوع لكائن مختلف آخر. وهذا ما نراه هنا الإنسان هو موضوع الله... هكذا لايكون للإنسان من غاية في الله وعن طريق الله إلا ذاته، صحيح أن للإنسان غاية هي الله، ولكن ليس لله غاية أخرى غير خلاص الإنسان معنويًا وأبديًا. إذًا فليس من غاية سوى ذاته، والنشاط الإلهي لايتميز أبدًا عن النشاط الإنساني»[٢٦].

حين يحدد فويرباخ العلاقة بين الإنسان والله على أنها إسقاط للعلاقة القائمة بين الكائن الإنساني وذاته الإنسانية، فغرضه من هذه الأخيرة الذات المطلقة، كخلاصة لكل الحقائق والكمالات الإنسانية، خلاصة موجزة ومكثفة للصفات العامة للنوع الإنساني. يستعمل فويرباخ هنا كلمة الإنساني «على نحو نموذجي- كما يشير - بمعنى شامل أو جمعي. موضوعة الإنساني هو الجنس البشري النوع، والنوع هو الكائن الحقيقي أما الإنسان الفرد فهو ببساطة مرحلة معينة من حياة النوع-الله»[٢٧]. وفي رأي فويرباخ أنه في النزاع بين الفرد والنوع يكمن سرّ الدين وأساسه حيث يتخذ مظهر تعارض بين الإنسان والله. هذا التعارض هو الذي يمنع الفرد من أن يعيش ذاته الإنسانية وجوهره الإنساني النوعي، يقول: «الإنسان يملك كينونته الأسمى في إلهه، في ذاته، ليس في ذاته كفرد وإنما في جوهر طبيعته، في نوعه. ليس هنالك من فرد بالتحديد يمثل تمثيلاً دقيقًا نوعه، لكن فقط الفرد الألماني يعي التمييز بين النوع والفرد، وفي صميم هذا التمييز يقع جذر الدين»[٢٨].

هذا التعارض بين الفرد ونوعه، الذي يتخذ في الوعي الديني شكل تعارض بين الإنسان والإله، يعدُّ نتيجة لازمة عن انقسام الفرد الإنساني على طبيعته النوعية بين الإنسان ونفسه، بينه وبين كيانه الذاتي، وهذه هي الأنانية. فالوعي هنا هو أن يتخذ الإنسان ذاته موضوعًا، أنه تأكيد للذات، حب للذات وفرح بكمالها.

الفرد حين يحول ما هو ذاتي إلى ماهو موضوعي، أي حين يضفي ما ليس له وجود إلا في فكره وشعوره وتصوره على الله ليبدو غريبًا عن حقيقته، ينفصل عن نوعه ويدخل في تعارض مع الجنس البشري ويعزل نفسه عن الجماعة، فيغدو فردًا أنانيًا. تتحدد وظيفة الدين حالئذ بتحويل هذا الفصل الواقعي، وتصعيده إلى انفصال وهمي مطلق بين الإنسان والله. الذات تصبح مجردة الآن، بلا مضمون، بلا هوية، سالبة. كل ما تعيه هي أنها غير موجودة إلا بالآخر وبواسطته.

الوعي لايستطيع أن يصل إلى مرحلة يصبح فيها وعيًا ذاتيًا خالصًا، مستقلاً بذاته إلا بالتغلب على الذات الأخرى،

بتقويض ذاته في الآخر. لايستطيع أن يزيل هذا التناقض ويطور نفسه إلى وعي ذاتي كامل إلا بإلغاء تبعيته للموضوع ووجوده الخاص فيه. هكذا كي يعود الإنسان إلى هويته الحقيقية ويعيش طبقاً لها وحتى يتوافق مع كيانه الوعي الإنساني، التي هي حياة الجنس البشري ويصالح ذاته كنوع من وحدة الذات والموضوع، بشكل عياني وواقعي، لا كوهم مجرد على مستوى وعي الذات الديني، ينبغي من وجهة نظر فويرباخ، تقويض الوهم الديني لتسترد إلى الإنسان مزاياه وسماته المرموقة المستلبة منه في الله، ليحل حب البشر محل حب الله. «إذ يجب على إنسان ما بعد الدين أن يصالح ذاته مع إنسانيته في أشخاص البشر الآخرين»[٢٩].

في عودة الإنسان إلى ذاته ومصالحته مع نوعه عبر إلغاء الوجود الديني- الوهمي له، تتحدد مهمة التاريخ الحقيقية لدى فويرباخ. وهذه لاتتم إلا بالتأكيد «أن التعارض بين الإنساني والإلهي إنما هو تعارض وهمي، بمعنى أنه ليس سوى تعارض بين الجوهر الإنساني والفرد الإنساني»[٣٠]. هنا نرى الفرد الإنساني يربط وجوده بوجود النوع ويحقق وحدته الواقعية. وعوضاً أن يكون حالئذ تحققاً وتجلياً للعنصر الإلهي، فيما كان هيغل ينشده، تبرز صورة الله كتجل مباشر للعنصر الإنساني الشامل. حيث يتمثل وجود الله في وجودك أنت الآخر الحقيقي. ببلوغ وعي الذات الإنساني الشامل هنا يتخذ الإنسان من ذاته موضوعاً لذاته ويعي لا نهائية طبيعته، بعد أن يسترد كامل مادته الإنسانية، التي بعثرها لحساب السماء، في قول هيغل، أو التي خلعها عن ذاته وأصبغها على فكرة الله، وهذا ما قصده فويرباخ بالمذهب الإنساني.

على هذا النحو، ينظر فويرباخ إلى هذا التعارض بين الفرد والنوع وإلى التصالح بينهما، لا على المستوى الواقعي، التاريخي والاجتماعي، بل على الصعيد الديني المجرد فحسب، من وجهة نظر أنثروبولوجية وسيكولوجية. القضية لا تتعلق هنا- وفقاً لمقدماته - بمسألة اجتماعية أو سياسية واقعية في شكل ديني، وإنما تتصل بجوهر ديني وهمي، يكفي حالئذ أن نلغي هذا الوهم أو الضلال الميتافيزيقي حتى نمنح الإنسان إنسانيته الحقه ونحقق السلم مع النوع.

الاغتراب الديني:

لقد سبق لفويرباخ أن انطلق في نقده للفلسفة المثالية، وخاصة الهيغلية من اعتبارات نقده للاغتراب الديني. وبالفعل كان نقده للمثالية التالي لنقده للدين، يجد تفسيره إلى حد كبير في الصيغة الاغترابية، التي كانت تجسدها فلسفة هيغل وكانت تقوم بدور مماثل لدور الدين

أو اللاهوت الديني. على النقيض من هيغل أثبت فويرباخ – كما أشرنا – أن لمحتوى الديني وموضوعه طابعاً بشرياً، وأن سر اللاهوت يكمن في الأنثروبولوجية، وأن سر الكينونة الإلهية يكمن في الكينونة البشرية، وأن لا نهائية الفلسفة الهيغلية منسوخة نسخاً عن لانهائية الدين، أنها نوع من الدين أو اللاهوت المقنع أفهومياً. من هنا افترض أنه إذا لم ننقد فلسفة هيغل لانكون قد أنجزنا نقد الدين واللاهوت المسيحي، لأنها النتاج الأسمى والأخير للمسيحية في لغة جدلية، وفي قوله: «فإن فلسفة هيغل هي آخر محاولة عظيمة لإعادة المسيحية، التي سقطت وماتت بالفلسفة»(٣١).

من هذا النقد للدين والفلسفة المثالية خلص فويرباخ إلى مذهبه الإنساني كرد نقيض لاستلاب الإنسان واغترابه في الله كما هو معبر عنه في الدين وخاصة في المسيحية. وبهذا الاعتبار فقد «جرى التوافق على اعتبار كتابه جوهر المسيحية ميثاق الإنسانية الملحدة(٣٢)». الهدف الرئيس منه هو انعتاق الإنسان من الدين ومصالحته مع ذاته، عبر نفي اغترابه في الكائن الآخر المفارق. إنجاز هذا الهدف رهن بإحلال المذهب الإنساني في وعي البشر محل الدين التقليدي، وهذا المذهب هو في طبيعته مادي وإلحادي. بيد أنه من جانب آخر إلحاد نظري مجرد مثلما هو الاغتراب الديني، الذي يتم في وعي الإنسان وضميره، أنه اغتراب نظري. فويرباخ يتصدى هنا بوضوح لمعالجة المعضلة الدينية بعدّها المعضلة الرئيسية، التي على حلها يتوقف حسب تقديره تحرير البشرية. غير أنه يفسرها كمشكلة نظرية لاعملية ودون أن يكشف أسبابها الواقعية، أنه يفهمها من وجهة نظر أنثروبولوجية تأملية مجردة، يضع علاقات الإنسان مع الطبيعة خلالها في مركز اهتمامه، ومن هنا تصوره الأنثروبولوجي، لا الاجتماعي، القائم أساساً على علاقات البشر في الطبيعة مع البشر الآخرين.

يُحدد فويرباخ الاغتراب من خلال إضفاء الإنسان ذاته، ووجوده النوعي، على ما ليس له وجود إلا في فكره وفي تصوره مخيلته، على وجود إلهي مفارق. لقد خلق الإنسان هذا الكائن الأسمى، الإله وافتراضه على صورته ومن ثم أسقط عليه أسمى صفاته النوعية، فارتفع إلى مستوى الكلي المجرد ولم يعد موضوعاً وإنما أصبح ذاتاً كلية خالصة، لاتدين بوجودها إلا لذاتها. وهذه الفكرة بالإمكان الإشارة إلى جذرها الأبعد لدى فيشته، الذي سبق أن عبر عن ذلك بالقول: إن الإنسان إذ يخلع على الموضوع صفاته الجوهرية في تعارض مع ذاته، وبقيامه بذلك فإنما يتنازل عما هو جوهري بالنسبة له.

لقد أصبح الدين هنا حقلاً لقلب

العلاقات الحقيقية بين الإنسان والله، بين الذات والموضوع، يسقط الإنسان خلالها صفاته السامية وماهيته خارجًا عنه. إن الوعي هنا يخرج من نفسه بحيث يصبح موضوعًا لذاته، وبالتالي يحدث تمييزًا داخل ذاته وانقسامًا بين الموضوع الذي أصبح ذاتًا، والذات التي باتت موضوعًا محددًا لتلك الذات المتعالية، التي تنطوي في الواقع على الأنا العميق للإنسان وجميع مزاياه، من هنا يرى فويرباخ أن كل تحديدات الكائن الإلهي إن هي إلا تحديدات للكائن الإنساني، فإذا أراد الوعي الإنساني أن يؤكد استقلاله ويعلنه، فلا بد أن يسترد تلك التحديدات والخصائص. «فكلما أنكرت تحديدات عن كائن ما، أكدت استقلالي إزائه، وقللت ما أمنحه من سلطة ونفوذ عليّ، وانعتقت منه.. هكذا فكل نفي لخاصة من خصائص الله هو إلحاد جزئي»[٢٣]، وبالتالي نفي للاغتراب وعودة للذات الحقيقية. فالله ليس الله إلا بشرط أن يتخلى الإنسان ذاته وأن ينفيها، وفقط عبر هذا النفي لكل ما هو إنساني في طبيعته الذاتية وعبر هذا التناقض مع الحقيقة الإنسانية يتعالى الكائن الإلهي، يتفارق ويؤكد، وتبلغ الذات نفيها الكامل، لتصبح وهمًا مجردًا إزاء نفسها.

إن النقد الجذري للدين، من وجهة نظر فويرباخ، يكشف النقاب عن طبيعة الاغتراب وأصله بطريقة واضحة، فلم يعد هذا الاغتراب بمثابة سيرورة جدلية تخلق الفكرة المطلقة أو الروح بوساطتها العالم والإنسان، بتجسيد ذاتها خارجًا، مثلما هو الحال لدى هيغل، بل يصبح تعبيرًا عن استلاب الإنسان ذاته في الآخر، وتجريدًا لطبيعته الخاصة حيث تصبح غريبة عن ذاته، تتخارج وتتموضع في كائن مفترض تخضع له ذات الإنسان. فالفرد في الاغتراب الديني يعين ذاته خارجًا في إله سام، ليس له وجود أو طبيعة خاصة بذاته مستقلة عن تحديدات الإنسان- كما أسلفنا. إنه ليس سوى تصعيد لصورة مثالية مقلوبة عن خصائص الإنسان العينية، تتجسد فيه محمولات الأخير ومزاياه السامية هنا يقرر فويرباخ: «إن الإنسان في الدين، من وجهة نظر الدين، يتعامل مع نفسه فقط، وأن إلهه في الحقيقة لايعكس سوى جوهره الخاص»، وهو، الإنسان، «حين يتحدث عن الله فإنه في الحقيقة لايتحدث إلا عن نفسه»[٢٤]. وفي «جوهر المسيحية» يقول: «إن وعي الإنسان لله هو وعي الإنسان لذاته ومعرفته بالله هي معرفته عن ذاته... الله هو تجلي الطبيعة الداخلية للإنسان، ذاته المعبّر عنها، الدين هو الكشف المهيب لكنوز الإنسان الخبيئة هو إظهار لأفكاره الحميمية، الاعتراف الصريح بأسرار حبه.

يتابع فويرباخ: ولكن عندما يتحدد الدين- وهو وعي الله- على أنه وعي

الإنسان لذاته، فإنه يجب ألا يفهم من هذا بأنه إثبات على أن الإنسان المتدين يعي مباشرة هذه الهوية. لأنه بالمقابل، فإن الجهل بها هو أساسي بالنسبة لطبيعة الدين الخاصة. ولمنع هذا اللبس، فمن الأجدر بنا القول بأن الدين، هو الصيغة الأولى، الباكرة وكذلك الصيغة غير المباشرة لمعرفة الذات. ومن هنا فإن الدين، في كل مكان، يسبق الفلسفة، وكما في تاريخ العرق كذلك الأمر في تاريخ الفرد، فالإنسان يدرك قبل كل شيء طبيعته وكأنها خارجة عن ذاته، قبل أن يجدها في نفسه. إنه يتأمل أولاً طبيعته الخاصة به وكأنها طبيعة كائن آخر... «الدين، وعلى الأقل الدين المسيحي هو علاقة الإنسان بذاته، وبتعبير أصح علاقته بطبيعته الخاصة، طبيعته الذاتية، ولكنها علاقة، تبدو طبيعته الخاصة كطبيعة منفصلة، مستقلة. الكائن الإلهي ليس سوى الكائن الإنساني. أو بالأحرى الطبيعة الإنسانية مطهرة ومتحررة من حدودها الفردية الإنسانية، مموضعة، يجري تأملها وعبادتها ككينونة أخرى مختلفة. من هنا فإن جميع مزايا الطبيعة الإلهية تعدّ بالتالي مزايا الطبيعة البشرية»[٢٥].

في الاغتراب الديني لايعود للإنسان من وجود حقيقي، وإنما وجود وهمي يتحدد بالله لأن الأخير يصبح هو المعيار أو المبدأ الذي يقيس به الإنسان نفسه ويكتشف ذاته. وحين يتحدد وعي الإنسان لوجوده وذاته على هذا النحو، فينبغي أن نفهم من ذلك وعلى الدوام، أن هذا التعارض هو ما يؤسس الجوهر الخاص للدين كما أسلفنا قبلاً. إن الدين هو وعي الإنسان لذاته على نحو غير مباشر، يتعاطى خلاله مع ذاته المفصولة والمعارضة له ككائن خارجي. بهذا الفصل عن الذات والنوع، يدخل الإنسان في تعارض معهما كفرد معزول وأناني، ومن ثم وعبر الدين يبدأ بتأليه هذا الفصل وأقنمته، بتحويله إلى تناقض أبدي وانقسام مطلق ينشد الفرد على الدوام بواسطة العبادة إلى تجاوز هذا الفصل والتناقض بغرض الالتحام بتلك الذات اللامحدودة، اللامتناهية. الرغبة في تخطي محنة الانقسام هذه تكمن في أصل العبادة. وتستخدم هذه كوسيلة للتعويض عن فقدان الوحدة في الكينونة الإنسانية، وغياب الجوهر الحقيقي الذي ينقص الإنسان الواقعي، مما يدفعه- والحال هكذا- إلى التطلع نحو الوراء لتأكيد ما عجز عن تحقيقه على أرض الواقع.

يظهر لنا من هذا التعارض أن جميع كمالات الله هي في الوقت نفسه نقائص للإنسان، إن إغناء الله وإفقار الإنسان الحقيقي هو فعل واحد، وجهين لعملية واحدة. فهذه العلاقة تصبح نسيجاً من المتناقضات يكون الإنسان فيها على الدوام هو الحدّ العاجز، التابع في حين أن الله هو

القادر السيد. وهكذا كلما كان الله أكثر واقعية وامتلاءً كان الإنسان أكثر تجريداً وفراغاً يقول فويرباخ: «إن الدين هو فصل الإنسان عن ذاته، أنه يضع الله أمامه كمناقض لذاته، الله ليس ما هو عليه الإنسان، الإنسان ليس ما هو عليه الله. الله هو اللامتناهي، الإنسان هو المتناهي، الله هو الكامل، الإنسان ناقص. الله خالد أبدي ثابت، الإنسان زائل متغير، الله هو القادر، الإنسان عاجز، الله مقدس، الإنسان مدنس. الله والإنسان كلاهما إفراط: الله هو الإيجابي المطلق وخلاصة جميع الحقائق. الإنسان هو السلبي المطلق، ويشمل كل العدم»[٢٦].

إذن يتعين على الإنسان في الدين أن يصبح لاشيء حتى يغدو الله هو الكل. وحيث يدرك الإنسان الله ككائن أسمى فإنه ينبغي أن يستحيل إلى موجود وضيع وتافه عديم الجدوى. فكل وعي لله يتضمن مثل هذا التناقض بين الذات الفردية والكلي في ارتباطهما الواحد. ويمكن أن نجد صوراً أخرى لهذا التناقض في الوعي الديني تكشف عن طبيعة تلك العلاقة بين الحدين المتمايزين في الآن نفسه. فالإنسان بوجه عام يلوذ بالدين ويتضرع إلى الله في أوقات المحن حينما يشعر بعجزه وعدم قدرته على تأكيد ذاته واستقلاله. هنا يبدو مسلوباً الإرادة وتترسخ لديه التبعية لله ويزاد اعتماده على إرادته الخارقة، التي تستخدم للتعويض عن فقدان الإرادة الذاتية لديه.

إن السبيل الوحيد لعودة الإنسان إلى كينونته الحقيقية، كينونته في حياة النوع البشر، هو تقويض تلك العلاقة ونسف التناقض بفك الارتباط بين حديّه، وهذا يعني نفي الله والمأوراء وانكارهما لتصبح الذات موجودة من أجل ذاتها ولذاتها. على الوعي الذاتي أن يهدم نفسه بنفسه ويدحض وجوده في الآخر، ليعود وينسب لنفسه بالفعل الصفات والخصائص المستلبة منه في الله. فلا يعود الإنسان موجوداً بالآخر، وإنما يصبح حضوراً بالفعل، يؤكد حقيقته الإنسانية السامية في إطارها الدنيوي المباشر، ويعيش الحياة المطابقة لطبيعته بمصالحة ذاته مع إنسانيته، ويحل حب الإنسانية محل حب الله. إن الحقيقة القاسية للحياة الدينية هي واقع اغتراب الإنسان عن ذاته، والإله المسيحي، الذي يعدّ المطلق الهيغلي تعبيراً فلسفياً عنه في تعريف فويرباخ، يمثل صورة الإنسان المغترب، الفاقد تماماً لهويته.

إلحاد فويرباخ هو نمط آخر من التمذهب الذي يطلق عليه اسم النزعة الإنسانية، وبهذا المعنى يستعيض عن الدين القائم على الإيمان بنمط آخر من التدين الإنساني، دين آخر للبشرية قائم على

الحب، يضع الإنسان في وحدة مع نوعه ويلغي التعارض السابق، الذي يعدّ جذر اغتراب الإنسان. يقول «إن جوهر الدين، طبيعته الخفية، هو وحدة الكائن الإلهي مع الكائن الإنساني، لكن شكل الدين، طبيعته الصريحة الواعية، هو التفريق بينهما. الله هو الكائن الإنساني، لكنه يقدم نفسه في الوعي الديني ككائن آخر مختلف. الآن فإن مايشكل الجوهر المخبوء للدين هو الحب، الذي يعد الإيمان شكله الواعي. الحب يوحّد الإنسان مع الله والله مع الإنسان، وبالتالي يوحّد الإنسان مع الإنسان، الإيمان يفصل الله عن الإنسان ويفصل بالتالي الإنسان عن الإنسان، لأن الله ليس سوى فكرة النوع البشري في شكلها الصوفي، إن فصل الله عن الإنسان، هو من هنا فصلٌ للإنسان عن الإنسان، إنه حلٌ للعقد المشترك. بوساطة الإيمان يضع الدين نفسه في تعارض مع الأخلاق، مع العقل، مع المعنى البسيط للحقيقة بالإنسان. بوساطة الحب يناقض ذاته مجدداً مع ذلك التعارض. الإيمان يعزل الله ويجعله كائناً خاصاً، مميزاً. الحب يجعله كونياً، إنه يعممه، ويوحّده مع حب الإنسان. الإيمان ينتج انقساماً داخلياً في الإنسان، انقساماً مع نفسه، ومن ثم انقساماً خارجياً كذلك. لكن الحب يداوي الجراح التي يصيب الإيمان بها قلب الإنسان، ويجعل الاعتقاد بإله قانوناً. الحب حرية، أنه لايدين حتى الملحد، لأنه بحد ذاته إلحاد، ولو كان لا يرفض نظرياً، على الأقل عملياً، وجود إله خاص فردي متعارض معه».

ويضيف فويرباخ في مقطع آخر «لقد أظهرنا أن ذات الدين وموضوعه هما إنسانيان... وأن سر اللاهوت يكمن في الأنثروبولوجية... لكن الدين لايعي الطابع الإنساني لجوهره على النقيض من ذلك أنه يضع نفسه بالتعارض مع ما هو إنساني، أو على الأقل لايقرّ بأن جوهره إنساني.. الدين هو الشكل الأولي لوعي الذات. الأديان مقدسة لأنها معتقدات متوارثة Traditions لوعي الذات الأولي. لكن الله بالتحديد، الذي يحتل في الدين المكانة الأولى، هو بذاته، كما أظهرنا حقيقة، ثانوي، لأنه ليس سوى طبيعة الإنسان الموضعة، ما هو ثانوي بالنسبة للدين، أي الإنسان هو الثاني، ومن هنا يجب أن يُعدّ ويُعلن على أنه الأول. الحب بالنسبة للإنسان ينبغي ألا يعدّ فرعياً بل ينبغي أن يعدّ أصلياً، فإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي الأسمى بالنسبة للإنسان، فإنه ينبغي حالئذ وبصورة عملية أن يكون أول وأسمى قانون هو حب الإنسان للإنسان، الإنسان هو إله الإنسان – Homo homini Deus est هذا هو المبدأ العملي العظيم»[٣٧].

يبقى فويرباخ في نظر ماركس «لاهوتياً

نقدياً» في فكره، بيد أنه في نقده للدين وللفلسفة التأملية خلق بالمقابل مقدمات فكرية لتجاوز كل فلسفة تأملية- لاهوتية. وقد حظيت نظرية الاغتراب لديه بعناية ماركس واهتمامه الفائقين. فمثلما سبق يوحنا المعمدان السيد المسيح، كذلك سبق فويرباخ ماركس على هذا الصعيد، هنا نلحظ الحضور الكثيف لنصوص «جوهر المسيحية» وخلاصاتها الموجزة ومأثوراتها لدى ماركس وفي كتاباته، الذي تعاطى معها في مقالاته حول الدين بنوع من المهارة النقدية الفائقة، التي لاتخلو أحياناً من الاستباحة.

ينتج عما سبق أن مشكلة الدين هي أساسية ووحيدة لدى فويرباخ وبهذا الحسبان يضعها في مركز المشكلة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق يختزل حلّها في حلّ مشكلة الوعي، إنها مشكلة عاطفة وشعور دينيين، دون أن يكترث بالعوامل الاجتماعية لها أو الأسباب الواقعية التي يتركها دون تغيير أو إصلاح. إذ يكفي من وجهة نظره كشف الطابع الوهمي للدين حتى يتم إلغاؤه. إنه يفعل ذلك بردّ اللاهوت إلى الأنثروبولوجية وإحلال الأخيرة محله، وجعل الإلحاد القائم على الحب موضع الإيمان بالله، وبالطريقة نفسها الأرض موضع السماء، وهذه كلها جزء من مشكلة التربية والتعليم برأي أ. كورنو. وهكذا تختزل مشكلة الاغتراب الديني لديه إلى مجرد مشكلة نظرية خالصة، إلى مجرد تقدم للوعي ومقترنة حلها بفك السحر عن هذا الوعي. كان فويرباخ يريد إصلاح المجتمع بإصلاح وعيه وإبدال محتوى الوعي، بتحويله إلى فكر عاطفي جديد لايقل تديناً عما سبق.

الهوامش

١- مجموعة من المؤلفين، تاريخ الديالكتيك، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق ١٩٨٦، ص١٠١.

٢- ك. لوفيث، من هيغل إلى نيتشه، ج٢، ترجمة ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨٨، ص١١٨.

٣- انظر: هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٦، ص١٢٩.

٤- فويرباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٦، ١٢٩.

٥- فويرباخ، أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٥، ص١٩٤.

٦- نفسه، الأطروحة (١٢) ص١٩٣.

٧- نفسه، الأطروحة (١) ص١٨٩.

٨- ك. لوفيث، من هيغل إلى نيتشه، ج٢، المعطيات السابقة، ص١٢٤.

٩- Tuker (R.), Philosophy And Mith in Karl Marx, Cambridge University Press, 1981, P. 87.

١٠- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity, Trans. by G. Eliot, Publish. by Harper Co., New York 1957, P. 228.

١١- Ibid., P. 230. See ALSO: Tukere (R.), Philosophy And..., P. 86.

١٢- فوير باخ، أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة، المعطيات السابقة، ص١٩٨.

١٣- Marx (k.), Economic And Philosophic Manuscripts of 1844, Trans And Pubblish. by Progress Publishers, Moscow 1977, P. 135.

١٤- أوغست كورنو، ماركس وانغلز، الجزء الثاني، عرّبه جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٢ ص.ص ١٢٢- ١٢٣.

١٥- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 118.

١٦- فوير باخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المعطيات السابقة، ص٢٦٩.

١٧- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 226.

١٨- انظر: زكريا ابراهيم، هيغل، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص٣٥.

١٩- فوير باخ، أصل الدين، ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١، ص٤١.

٢٠- نفسه، ص.ص. ٤٧- ٤٨.

٢١- غارودي، فكر هيغل، ترجمه وقدم له الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٣، ص٢٣٤.

٢٢- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 12.

٢٣- فوير باخ، أصل الدين، المعطيات السابقة، ص٤٤.

٢٤- نفسه، ص٧١.

٢٥- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 80.

٢٦- Ibid., P.P. 29- 30.

٢٧- Tuker (R.), Philosophy And Mith in Karl Marx, ...,P88.

٢٨- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 281

٢٩- Tuker (R.), Philosophy And Mith in Karl Marx, ...,P90.

٣٠- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 13.

٣١- فوير باخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المعطيات السابقة، ص٢٦٨.

٣٢- هنري آفرون، فوير باخ، ترجمة ابراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١، ص١٥.

٣٣- فوير باخ، مبادئ وفلسفة المستقبل، المعطيات السابقة، ص٢٥٤.

٣٤- فوير باخ، أصل الدين، المعطيات السابقة، ص١٧.

٣٥- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P.P. 12-13-14.

٣٦- Feuerbach (L.), The Essence of Christianity... P. 33.

٣٧- Ibid, P.P. 247- 270- 271.

١١٩

النص والسياق

تأليف: ديفيد كوزنز هوي
ترجمة: خالدة حامد (*)

«يشعر الشاعر، بما يمتلكه من حساسية خلاّقة ذات طابع محض، انه في قبضة حياته الباطنية والخارجية كلها، يتطلع حوله إلى هذا العالم، وبهذه الطريقة حصرًا يكون الأمر غير معروف له: أي يكون حاصل تجاربه ومعرفته وحدسه وذاكرته وحاصل الفن والطبيعة جميعًا بالصورة التي تتجلى في داخله وخارجه - فكل شيء يبدو كما لو أنه يظهر للوهلة الأولى، وبذا يقدّم له بوصفه شيئًا غير محدد وغير متصوّر وذائب في الحياة والمادة المحض. والمهم جدًا في هذا المثال أن الشاعر لا يتعامل مع الأشياء بوصفها مُسلّمات وانه لا يبدأ من أي شيء وضعي وأن الطبيعة والفن، كما تعلمهما وكما يراهما، لا يتحدثان قبل أن تكون هناك لغة خاصة به»(١).

(*) خالدة حامد: باحثة ومترجمة (العراق).

تُظهر هذه القطعة المأخوذة من هولدرين أسباب رفض تحويل الشعر إلى خطاب اعتيادي، أو حتى إلى أدب خيالي. فمن الواضح أن الشاعر يعتقد أن الشعر لايعتمد معاني مرسخة سابقًا -pre established من أجل قوته الذاتية. وينبغي تعليق التعبيرات المألوفة والاستعمال الاعتيادي إذا ما أريد للشعر أن يرى الأشياء ويجعلنا نراها «للوهلة الأولى».

فالحقيقة الشعرية غير مستنبطة من الحقيقة الاعتيادية – بل من الممكن أن تكون الثانية مستنبطة من الأولى، ولا يتوجب علينا أن نفترض أن على الاستعمال الاعتيادي أن يكون معنيًا بالحقيقة والزيف، بينما يعد الاستعمال الشعري مجموعة من العبارات الزائفة على نحو كامل والتي لم تتأكد حقيقته. كما لايحاول الشعر أن يكون تكهنًا، بل يعلق التكهنات الاعتيادية كلها والعالم الاعتيادي بحد ذاته. لأنه يفترض عالمًا جديدًا تمامًا. وبناءً على هذا الرأي، تعد اللغة الشعرية أساسًا للشعر. فهو يعمل من غير الرجوع إلى واقع شامل أو خارجي أو إلى اللغة اليومية. فالشعر يتعالى على هذه الأبعاد، ويكون انعكاسيًا بالدرجة الأساس.

وإذا كان الشعر يحيل إلى ذاته self- ref- erential كما توحي بذلك القطعة التي اخترناها في البداية، فالموقف يقود عندئذ إلى قضايا فلسفية مهمة. فمن منظورنا الاعتيادي جدًا الذي نجد فيه إن مايتأتى للغة هو المعنى فقط قدر ماتعمل هي على إيصال المعلومات وقدر ماتكون معنية بشيء ما. إذ يصعب هنا فهم الكيفية التي ستتمكن بها اللغة الشعرية من الإحالة إلى أي شيء، فهل يضفي شعر مثل الشعر المستعمل في عمل لويس كارول «أليس في بلاد العجائب» المعنى على الكلمات حتى تعني الشيء المراد بها؟ أليس تفسيره اعتباطيًا على حد سواء؟

لذا تتكامل نظرية التأويل الهرمنيوطيقية، كما وصفناها، مع السؤال الثاني بمباشرة أكبر مما مع الأول. ومع ذلك فاستراتيجية البدء بطبيعة الفهم ليست من غير مغزى لنظرية الشعر وللقضايا التقليدية للجمالية. إذ إن كتاب غادامير «الحقيقة والمنهج» نفسه يبدأ بمناقشة مطولة لتاريخ الجمالية ولايطور النظرية الهرمنيوطيقية تطويرًا متميزًا إلا عند النهاية. ولعل الاعتقاد أن نظرية التأويل الهرمنيوطيقية جزء ضيق من الجمالية اعتقاد مضلل. فقد ظهرت الفلسفة الهرمنيوطيقية إلى حيز الوجود بسبب استيائها من إخفاق الجمالية في التعالي على معضلتها الأزلية ونزاعاتها حول ما إذا كان من الواجب تعريف الفن في ضوء الفروق التي بين الحس والفكر، العاطفة والإدراك، المتعة والتروي، الفورية

واللافورية، العينية والتجريد أو المحاكاة والتعبير أو الحقيقة والجمال. فالهرمنيوطيقا ليست جزءًا من الجمالية، بل ستكون الجمالية، على العكس من ذلك، جزءًا من الفلسفة الهرمنيوطيقية إلى حد ما.

قد يبدو هذا التحول مضادًا للحدسية، ولاسيما إذا افترضنا أن تأويل النصوص لايبدأ إلا بعد توطيد معايير الأحكام الجمالية بطريقة مناسبة. فهناك تراث طويل وسفسطي حول إثارة السؤال البلاغي الآتي: كيف يتأتى للفرد انتقاء عمل فني لتأويله قبل معرفة ما هو الفن؟ يوحي هذا السؤال باستحالة التطبيق من غير امتلاك نظرية أولاً. ومع ذلك ألا يكون الأمر أكثر حدسية عندما نعتقد أن النظرية تحدث شرخًا في التطبيق وهي نفسها ستتطور بصفة تطبيق ينقي ذاته ويحورها؟ فالتطبيق يؤثر في مايظهر بصفة نظرية وبإمكان النظرية، بالمقابل، التأثير في التطبيق لاحقًا.

ولكي نفهم المعنى الذي تجاوز فيه غادامير آفاق كل من الهرمنيوطيقا التقليدية (بوصفها منهج تفسير النصوص المقدسة exegesis) والجمالية التقليدية، فمن الممكن إدراجها في خانة الشعرية الهرمنيوطيقية. وبعد ذلك ينبغي لنا عتق الشعرية من المعنى الأفلاطوني – الأرسطي الضيق للمصطلح بوصفها نظرية شعر، في حين لايعد الشعر سوى شكل فني واحد من بين الأشكال الأخرى. فإذا عُدت الشعرية تكوّنًا poisis ضمن المعنى الأوسع لكلمة خلق making فعندئذ لن تكون بعيدة جداً عن التطبيق، وعن الفلسفة التطبيقية.

إن ربط التكوّن بالتطبيق له مكانته في التراث الأدبي الإنكليزي ولهذا يحاول بن جونسون في (Timber) تمييز الشعر (حاصل قصائد المؤلف) عن نظم الشعر (تطبيقه عمومًا). ويبدو، مع ذلك، أن فكرة جونسون عن الجانب التطبيقي الذي يقابل «العمل الشاق» على نحو كبير، فكرة مختلفة نوعًا ما من التكون الإبداعي الاعتيادي الذي اقتبسناه من القطعة المأخوذة عن هولدرلين. فالمشكلة الفلسفية المتولدة في نظريات كلا الشاعرين حول نشوء genesis الشعر تخص علاقة اللغة الاعتيادية والشعرية. فهل تكون اللغة الشعرية متميزة كليًا عن اللغة الاعتيادية؟ وهل تشتمل كل لغة على شكل الحقيقة الخاص بها فضلاً عن شكل التعبير؟

ولاتبدأ الهرمنيوطيقا الفلسفية بقضية نشوء الشعر بوصفه صنعة craft معينة، بل بقضية الفهم عمومًا، والفهم الشعري بوصفه حالة باراديمية صعبة على نحو خاص، فالشعر لايمكن له أن يكون سوى عملية فهم. وعلى الرغم من أن هذا

التعميم ينطبق على الشاعر، نجد أن النقاد هم الأشخاص الذين يقدمون معظم المعلومات اللازمة لبيان عملية فهم الشعر في عصر تأملي كعصرنا هذا الذي يؤخذ النقد فيه بالحسبان أكثر من الشعر. ولاينجم عن وصف ظروف فهم النقد أولاً، ومن ثم معرفة ما يستتبع بعض المآزق النظرية الإضافية حول الشعر وحقيقته، أي ارتجاع. فالأمل هو بإمكانية تبديد هذا المأزق في النهاية من خلال معرفة الكيفية التي نبعت فيها من داخل عملية الفهم العامة ولماذا لاتعد مشكلة عند إعادة صياغتها من وجهة النظر تلك.

وتعتمد فلسفة غادامير الهرمنيوطيقية تحليل الحوار ولهذا التحليل نتائج مثيرة تتعلق بالفرق بين اللغة الاعتيادية واللغة الشعرية. فعندما ننظر إلى الشعر بمعزل عن الخطاب اليومي، فإنهما يبدوان عندئذ مختلفين تماماً. ومع ذلك، فلو كانا مقصورين على بعضهما، كيف يمكن أن يكون التأويل الأدبي ممكناً عندئذ؟ وهل تعد اللغة التأويلية اعتيادية أو شعرية؟ فلكي يكون الحوار ممكناً لابد من وجود أساس مشترك للاتصال. ومع ذلك لايكون الحوار مثيراً إلا إذا كانت هناك مسافة واختلاف معاً بين المتسائلين أنفسهم، وبين التساؤل والشيء الذي يثار السؤال بصدده.

وسنتناول في هذه الدراسة فكرة الحوار عند غادامير في ضوء نتائجها لنظرية الشروط اللازمة لإمكانية التأويل الأدبي. فكيف يرسم الحوار حدوده الخاصة؟ ومتى يتوقف الحوار مع النص عن أن يكون محايثاً immanent أو باطنياً ويصبح متعالياً أو خارجياً؟ من الممكن أن تكون استراتيجية إيجاد سياق للنص أمراً أساسياً للتأويل كله بوصفه شرطاً لإمكانية التأويل بالتحديد. ولكن كيف يتأتى لنا تحديد ما إذا كان العمل سيستقبل هذه السياقات أو لا؟ قد يقال عن الفن، بوصفه نتيجة طبيعية لمفهوم المسافة الجمالية، أنه خال من السياق. وحتى لو تقبل العمل الشاق، فما حدود هذا السياق؟ وهل هناك سياقات ضيقة أو واسعة على نحو مشروع؟ تعد هذه الأسئلة مهمة لمنهجية النقد. فالمشكلة تكمن في تفسير العلاقة المتبادلة بين ميل التأويل لرؤية اللغة مربوطة بسياق ما. وميل الشعر- بوصفه لغة محايثة تحيل إلى ذاتها، كما هو مفترض- إلى التحرر من السياقات المرسخة حد بناء سياق خاص به على نحو متفرد.

يرتبط الفرق الباطني- الخارجي- للخطاب التأويلي بالفرق بين الخطاب الشعري واللاشعري. فإذا لم يكن بالإمكان تحقيق الفرق الثاني بطريقة جادة واستقصائية، فعندئذ سيكون الفرق الأول نسبياً من الناحية الوظيفية فقط. وعلى العكس من ذلك، إذا لم يتمكن النقد

التطبيقي من تقديم الدليل على إمكانية النقد الباطني المحض، فالاحتمال الأقوى هو أن الفرق الشعري- اللاشعري سيخدم حقًا أغراضًا تقويمية لاوصفية. وبعد تحديد مصير الفرق بين اللغة الشعرية واللغة اللاشعرية، وبين محايثة النص الشعري والطابع السياقي للخطاب التأويلي والاعتيادي، ستتضح عندئذ مسألة حقيقة الشعر.

أولاً: تغريب الكتابة

رقصة شطرنج دريدا الخالية من الأساس

هل يعد الحوار، وعلاقة عملية التكلم عمومًا، أنموذجًا ملائمًا لمهمة توليد نظرية هرمنيوطيقية للتأويل الشعري؟ وهل الحوار استعارة metaphor لعملية التأويل فضلاً عن كونه استعارة محدودة نظرًا إلى الاختلاف الواضح بين التكلم والكتابة؟ فضمن الخطاب الفعلي، الذي يقابله الأدب المكتوب، يضع الموقف الذي تحدث فيه عملية التكلم ضوابط ملحوظة تمامًا على تأويل المعنى، ويمكن لأي من المتكلمين رسم حدود الحوار في أية لحظة، وإذا كان أحد التعليقات «خاليًا من السياق» فغالبًا ما يكون من السهل نسبيًا تحديد سبب ذلك.

وتكون مثل هذه المحددات المفروضة على السياق مفقودة في بعض المجالات المهمة، قطعًا، عندما يكون النص هو الشريك في الحوار. فهل يستطيع النص «إخبارنا» متى يكون التأويل «خاليًا من السياق»؟ وهل يعد الحوار نموذجًا ملائمًا للبحث الهرمنيوطيقي للنصوص؟ فطالما أن النص أبكم، لايمكنه أن يكون نظيرًا تامًا للشريك الحقيقي للحوار. كما أن المشكلة أكثر خطورة عندما يكون النص شعرًا، حيث يتمثل الاهتمام الرئيس لبعض النصوص الشعرية حصرًا بتعطيل الفهم الاعتيادي السابق كله، والسياقات الاعتيادية جميعها، وكذلك أي سياق مهما كان. ولكي نفهم ماالذي يزود سياق حوار ما بنص شعري، ينبغي **أولاً** أن نوضح توضيحًا نقديًا النظرية الهرمنيوطيقية التي تقول أن التأويل ليس إلا حوارًا.

يرى غادامير أن الحوار يكون ممكنًا من خلال شرط الفهم المسبق من جانب المشتركين. ولا يشتمل هذا الفهم المسبق على توقعات المشتركين بخصوص وجهة نظر أحدهما للآخر وحسب، بل فهم مادة موضوع الخطاب والاهتمام بها أيضًا. والحقيقة التي تقول أن هذا الفهم المسبق يتحكم بالخطاب، لاتجعله لهذا ذاتيًا نسبيًا، بمعنى أنه اعتباطي تمامًا نظرًا إلى أن مادة الموضوع ذاتها هي محور الاهتمام. كما أن حقيقة وجود الفهم المسبق لاتجعل الحوار دوغمائيًا، لإمكان استحضار الفهم المسبق، في الحوار الحقيقي، إلى الوعي وفحص تشعباته في ضوء مادة الموضوع ذاتها. فإذا

ظهر أن الفهم المسبق غير واف، يمكن عندئذ كشف التحيز الذي يدخله على التأويل، وسيكون الطريق ممهدًا أمام تأويل أعمق وهذه هي بنية جدل غادامير.

يمثل عمل غادامير منهجًا لتطوير رؤى تعود إلى «الكينونة والزمان»، عند هيدغر، وتعتمد تحليلات مثل الفهم المسبق Vorverstandnis. ومنذ ظهور عمل غادامير، قام فيلسوف آخر أيضًا بتطوير فلسفة هيدغر على نحو مثير وأصيل. إذ يمثل عمل جاك دريدا إعادة تفكير ممتاز بفكر هيدغر المبكر - أ ي بالأونطولوجيا الأساسية الظاهراتية الهرمنيوطيقية التي لا تؤثر في غادامير وحسب - بل في كتابات هيدغر اللاميتافيزيقية المتأخرة أيضًا. إن هذه الأعمال المتأخرة التي قدمها هيدغر، وتصوب نظرها إلى أبعد من النابة المتصورة للفلسفة وللتفكير التكنولوجي الحديث، نحو بداية جديدة كليًا. ودريدا متشكك في البداية الجديدة، وغالبًا ماينتقد هيدغر على بقائه محبوسًا في الاستراتيجيات نفسها الخاصة بالاستعارات الميتافيزيقية التي يرفضها هيدغر نفسه.

ومع ذلك، يشاطر دريدا هيدغر الكثير من الجوانب، بالقصد نفسه المتمثل بكشف التراث الميتافيزيقي الغربي للحضور. إذ أعطت الميتافيزيقيا دائمًا امتيازًا للحضور سواء على شكل حضور زماني أو على شكل تمثلات presentations حدسية، إذ كانت، بحسب تعبير هيدغر، انطو-لاهوتية طالما افترضت أن الوجود لايُسوَّغ إلا إذا كان مرتكزًا على كينونة متعالية، تكون حاضرة مع ذلك. ويتشكك دريدا مثل هيدغر بامتياز الحضور المطلق هذا، كما يوجه نقده، مثل نيتشه وفرويد، إلى أية فلسفة (مثل فلسفة هيغل أو فلسفة هوسرل، والمنهجية العلمية عند سوسير أو ليفي - شتراوس أيضًا)، مؤكدًا يقين الوعي المشدد على ذاته. وقدر مايوصل هيدغر لجوءه إلى استعارات مثل «نداء الكينونة» أو « منزل الكينونة»، يتشكك دريدا، مع ذلك، في أن هيدغر يواصل بحثه عن مفتاح ميتافيزيقي ليفتح له سر معنى الكينونة. لذا فهو يتشكك فيما إذا كانت نزعات هيدغر الخاصة ماتزال أونطو -لاهوتية. ولإبطال مثل هذه النزعات، يقدم دريدا استعارة أخرى «رقعة الشطرنج الخالية من الأساس» وهي لعبة ليس لها معنى يتجاوز ذاتها، من غير أساس عميق وتحتي يسندها ويتكلم من خلالها[٢].

فالتحيز الميتافيزيقي للحضور جلي تمامًا في آراء دريدا الفلسفية القديمة والحديثة في اللغة. إذ تشكل اللغة، فعلاً، محور تفكير دريدا دائمًا. فهو يواكب جدالاته السلبية المتعالية ضد الافتراضات الميتافيزيقية اللاواعية في اللغة ومن

خلالها، أي بعبارة أخرى، في استعماله اللعوب للغة من خلال تحليلاته العلنية لاستعمال اللغة. وتختص واحدة من أهم تحليلاته واشملها بالأسبقية الإبستمولوجية والأونطولوجية التقليدية المعطاة للكلام على الكتابة Lecriture. ونظرًا إلى أن غادامير لايصوغ نظريته عن الفهم على غرار أنموذج هيدغر وحسب، بل أيضًا على غرار حوارات أفلاطون، ينبغي لنا أن نتساءل عما إذا كان نقد دريدا للأسبقية «الأفلاطونية» المعطاة للكلام هو نقد أيضًا لاستعمال غادامير للحوار بصيغة باراديم هرمنيوطيقي. فهل يبين تحليل دريدا أن فكرة غادامير ليست إلا استعارة، استعارة غير ملائمة للنصوص المكتوبة؟ أو هل تكون آراء غادامير ودريدا مكملة لبعضها لأن كلا المفكرين يشتركان في الهجوم النقدي نفسه على الافتراضات الميتافيزيقية بصدد الحقيقة والمنهج واليقين الذاتي المطلق؟ كما سيساعد التفسير الموجز لنقد دريدا لأسبقية الكلام في التعامل مع هذه القضايا.

فدريدا يرى أن إعطاء الأسبقية التقليدية للكلام على الكتابة تمثل انحرافًا ميتافيزيقيًا يعزوه إلى أفلاطونية الموقف التاريخي- العالمي الحديث. فهو يستشهد، على سبيل المثال، برفض أفلاطون في «الفيدروس» phaedrus(277E) للعب الطفولي الذي تمثله الكتابة، مقارنة بالكلام، الذي يعده أفلاطون جادًا وبالغًا[٣]. كما أنه يرى (على العكس من غيره الذين يعزون شك أفلاطون بالكتابة ببساطة إلى حقيقة أن الكلام كان قد بدأ لتوه يتجسد بشكله المكتوب في زمان أفلاطون، ولم تكن العملية متسمة بالكمال بعد) إن هذا الشك يشكل انحرافًا استمر إلى يومنا هذا. ويؤكد أن الانحراف ملحوظ على نحو خاص في اللسانيات التي، إذا سرنا في طريق سوسير، تفسر الكتابة بأنها محض اشتقاق من الكلام.

وينقد نقد دريدا لسوسير في «الغراماتولوجيا» De La Grammatologie[*] مشابهًا لنقده هوسرل في «الصوت والظاهرة» Speech and phenomena. ويؤكد دريدا أن كلاً من سوسير وهوسرل مأخوذ بفلسفة الحضور التي تهدف إلى التحقق من حضور الذات قرب الذات. وعندما يحول هذا النوع من الفلسفة انتباهه صوب اللغة، يكون ملزمًا بالتركيز على الكلام لأن الكلام يبدو ضامنًا لحضور الموضوعات العينية في معنى كلمات الذات المتكلمة وتثبت النفس الذاتية نفسها في عالم الموضوعات عبر قدرة اللغة على الإحالة. ويبدو أن التغلب على خطر الخواء من المعنى يتم عندما يكون الإدراك الحسي والملفوظ متزامنين.

ولكن هل يضمن الكلام هذا اليقين؟

يحلل دريدا الجملة الآتية مثلاً: «أنا أرى الآن كذا وكذا شخص عبر النافذة»، في اللحظة التي أراه فيها حقًا (Spq2f). وباستعمال دريدا جدلاً مشابهًا لبرهان هيغل على فقر اليقين الفوري في الظاهراتية، يعارض الافتراض الواقعي الاعتيادي القائل أن الخطاب يفترض مسبقًا إمكانية الحضور الحدسي. وعلى العكس من ذلك، يؤكد ضرورة أن تتمتع الجملة، لغرض فهمها، بقابلية تطبيقية شمولية وبذاتية يتوجب عليها أن تفترض مسبقًا إمكانية غياب الحدس الفوري. وبعبارة أخرى، نظرًا إلى أني أقول الجملة ونظرًا إلى أن من الممكن لأي شخص يملك الإدراك الحسي الذي لدي أن يفهمها، يمكن أن يكون معنى الجملة جزءًا من الجملة ذاتها وليس الحدس أو الإدراك الحسي المعين.

ومن الناحية التقليدية، تعد الكتابة اشتقاقًا متأخرًا من فعل الكلام بوصفها غلاف أو قشرة الكلام التي ينبغي لنا تجسيدها من خلال قصد الوعي «ليعيش» مجددًا. ولهذا تمثل الكتابة غياب المتكلم ويمثل الكلام حضوره. وعندما يعزو دريدا مثل هذا الرأي إلى هوسرل يحقق انشقاقًا أفلاطونيًا بين الجسد والنفس، بالشكل الذي يذكره في قياس «العباءة» الشهير:

«تعد الكتابة جسداً يعبر عن شيء ما فقط غدا تفوهنا فعلاً بالتعبير اللفظي ينفخ فيه الحياة، أي إذا تم جعل مكانها زمنيًا. والكلمة جسد لايعني شيئًا إلا إذا كان القصد الفعلي ينفخ فيه الحياة ويجعله ينتقل من حالة الجهورية الخاملة إلى حالة الجسد المنفوخة فيه الحياة. ولايعبر هذا الجسد، الملائم للكلمات، عن شيء ما إلا إذا كانت الحياة منفوخة فيه من خلال فعل المعنى الذي يحوله إلى جسد فيه روح ولايتمتع بالاستقلال والإطالة سوى الروح والجسد. وهكذا، لايحتاج إلى دال يشير إلى ذاته.

ـ وهذا هو الجانب التقليدي في لغة هوسرل» (sp8I,see DLG52).

وعلى الرغم من أن دريدا لايقلب الأسبقيات إلا أنه يتشكك بهذا الرأي التقليدي من خلال إيحائه بالرأي المثير القائل أن الكلام مشتق من الكتابة وليس سابقًا عليها. فهو يعتقد أن الكتابة غائبة أصلاً لأنها تفترض سلفًا غياب الموضوع وغياب الذات. كما يؤكد أن الكلام أيضًا يتطلب هذا الغياب، فهو يتطلب لاتساوقًا، أي اختلافًا، بين القصد والحدس، مثلما تفعل الكتابة بالضبط. ويرتبط هذا اللاتساوق مع حقيقة أن مسألة «أنا أرى كذا وكذا» ينبغي أن يفهمها الشخص الذي لايمتلك الحضور الإدراك – حسي المعين. إذ يمكن تفسير قصد المؤلف في ضوء إمكانية هذا

الغياب فقط، وليس في ضوء القصد فقط، لأن هذا الغياب لايولد الحاجة إلى التكلم أبدًا.

ويذهب دريدا في تأكيده إلى أبعد من ذلك بقوله أنه في الوقت الذي يكون فيه المصطلح المنطوق «أنا» (I) معبرًا عن اليقين الذاتي للحضور، فإنه يفترض مسبقًا غيابًا طالما أن له تطبيقًا شموليًا - أي بعبارة أخرى، لعله يكون مفهومًا عندما ينطقه شخص في ذلك الوقت. وفي الحقيقة، يزعم دريدا أن هذه هي المسألة الكامنة وراء الأنا: «عندما أخبر نفسي بتعبير «أنا»-am. فإن هذا التعبير، مثله مثل أي تعبير آخر، بحسبما يرى ذلك هوسرل تكون له مكانة الكلام فقط إذا كان مفهومًا في غياب موضوعه، أي في غياب الحضور الحدسي - ويكون ذلك كله ضمن حالة غياب ذاتي أنا myself» (sp95). ويشعر دريدا أن هوسرل، الذي يعتقد أن «الأنا» - ذا طابع شخصي، ينتهك حرمة موقفه الخاص بعدم اعترافه أن كلمة أنا مفهومة حتى عندما يكون «مبدعها» خياليًا أو ميتًا (sp96-97).

وهنا يبدو الكلام، مجددًا، مجسدًا للظروف نفسها التي تميز الكتابة. فقد كان المؤلفون المحدثون في فرنسا، ومن بينهم موريس بلانشو ورولان بارت، يؤكدون أن المبدع، أي الـ «أنا» لا يحاول أن يجعل نفسه حاضرًا في الكتابة بل يكون بدلاً من ذلك غائبًا أساسًا(٤). فالكتابة تمثل موت الـ «أنا»: أي، تشهد النزعة إلى معاملة الأعمال وكأن مبدعيها قد ماتوا، حتى عندما يكونون على قيد الحياة، أو تشهد العقيدة الشكلية للنقد الباطني التي يقابلها إعادة البناء السايكولوجي للمؤلف. ومن الممكن تسويغ مثل هذه الاستراتيجيات التأويلية قطعًا في ضوء الفن الأدبي إذ يرغب المؤلف قبل كل شيء في أن يقف كتابه على المزايا التي يتمتع بها. وقد وجد بلانشو أن أسطورة أورفيوس Orpheus ذات دلالة كبيرة فيما يتعلق بالكتابة الأدبية. إذ ينبغي على الفنان النزول إلى غياهب هادس Hades- أي، عليه أن يواجه الموت ويواجه عدمه كي يجعل الفن ممكنًا.

ومع ذلك، تبدو الفكرة التي تقول إن الكتابة تسبق الكلام فكرة متطرفة، وربما تكون أكثر جدلية مما هي فلسفية في قصدها. وكل ماينتج عن تحليل دريدا هو الغياب الممكن لما يتحدث عنه. وهو نفسه يعترف بعدم وجود شيء في فكره يضطره إلى إعطاء الأسبقية للعلامة المكتوبة على العلامة المنطوقة. وذكر دريدا في الغراماتولوجيا أن عبارته «أن اللغة هي كتابة» أولاً (DLG,55) تتطلب بعض التعديلات. ويذكر الهامش أن اعتبار هذه الأسبقية ذات طبيعة نشوئية هو أمر «مشكوك فيه» (DLG,77)، وهذا هو مصدر

الشك الأول. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أن مثل هذا الافتراض خاطئ على ما يبدو. فالأطفال يتعلمون الكلام قبل أن يتعلموا الكتابة، والكتابة تطور متأخر لأي ثقافة، ومع ذلك يعترف دريدا أن مقصده ليس نشوئيًا ولا تاريخيًا (sp,103). أما المصدر الثاني للشك فهو في تعريفه للكتابة الذي يعد واسعًا للغاية ويعطي نطاقًا شاسعًا من الظواهر بدءًا من وضع العلامات على الورق وصولاً للرسم والموسيقى والنحت والرياضة وغيرها (DLG,19).

والسمة المثيرة في فكرة دريدا عن الكتابة هي أنه حالما تدرك البلاغة الجدلية، وحالما يفهم الامتداد extension العام للمفهوم، يمكن اعتبارها عندئذ مكملة مهمة لنظرية غادامير. وهذا راجع، أولاً، إلى أن الأمر يدفعنا إلى أن نكون أكثر حذرًا عندما نقول إن النص «يتكلم» إلى مؤوليه، وتلك عبارة قد تبدو ميتافيزيقية أو حقيقية أكثر مما ينبغي لها، فضلاً عن أن تأويله «للذات المتكلمة»، بوصفها «أنا» غائبة على نحو واضح أكثر إمكانية مهمة ينبغي أخذها بالحسبان في أي وصف للغة. ومن ناحية أخرى أن تفسيره لظروف الكتابة يشمل فعل التكلم أيضًا، واستنادًا إلى ذلك يمكن القول إن الكتابة، وانطلاقًا من المعنى الواسع والضيق لمصطلح دريدا التقني، توصل إيصالاً أصيلاً مثل التكلم بالضبط. أي أن دريدا، من خلال رفضه لفكرة أن الكتابة لغة ميتة ينبغي لنا إعادتها إلى الحياة بفعل مقاصد القارئ، ومن خلال كشفه للانحياز الميتافيزيقي الذي ينطوي عليه التفكير بالكتابة بوصفها عباءة مهملة تغلب على الاعتراضات التي أثارتها ضده فكرة الحوار مع النص المكتوب. ولم يعد السماع والقراءة غير شيئين متناظرين، لأن السماع نوع من القراءة أيضًا- أي، تأويل لشمولية المسألة في ضوء عينية [تجسيد] الموقف.

• ولاشك في أن فكر دريدا أكثر تطرفًا من فكر غادامير إلا أن هناك أيضًا جوانب أوسع اتفق فيها نقد دريدا للفكر المعاصر مع غادامير. فعلى الرغم من حقيقة أن عمل غادامير الرئيس سبق معظم الحركة البنيوية الفرنسية، وتبعه دريدا (رغم قيامه بتقديم نقد مابعد بنيوي) يبين موقف دريدا البنيوي تعارضًا مع الفكر الهرمنيوطيقي أكبر مما يُتوقع. إذ يناقض في إحدى مقالاته الرئيسة، «البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الإنسانية»[٥] Lastructure, Lo signeetle jeu dans Lediscours dessicences humaines اختلافه مع بنيوية ليفي - شتراوس. ويبدأ قصده الرئيس وكأنه تعليق على عنوان غادامير الساخر «الحقيقة والمنهج»: يذهب ليفي شتراوس في الاتجاه السليم من خلال فصل الحقيقة عن المنهج إلا أنه يخدع نفسه بالاستمرار بالاعتقاد بأن ذلك المنهج

سليم وفعال يضمن لمشروعه صفة المشروعية والعلمية (ED,417,426f). ويتفق دريدا مع ليفي شتراوس بصدد عدم وجود حقائق ضرورية، وإنما تأويلات فقط، إلا أنه يؤكد وجود تأويلين مختلفين «للتأويل»، أولهما ليفي شتراوس، وهو مايزال تأويلاً مأخوذًا بميتافيزيقية الحضور ويأمل في أن دراسة المجتمعات البدائية سوف تكشف للإنسان أصوله الضائعة والتركيب العميق والمبهم للوجود. ويتضح من توق ليفي شتراوس الشديد إلى الماضي واهتمامه بالموضوعية العلمية أن لديه التزامًا أونطولوجيًا نحو البنى التي وضعها بشكل أكبر مما يعترف به، كما أنه مايزال يحلم بالكشف عن النظام الأساس أو حقيقة الأشياء.

أما التأويل الآخر للتأويل، وأعني به تأويل دريدا، فلم يعد بحثًا رومانسيًا، أو تواقيًا، عن أصول الفكر وأسسه، بل إنه أكثر نيتشوية من تأكيده على عدم وجود أي شيء أكثر من التأويل وأن التأويل ليس إلا لعب. ويعد مفهوم اللعب مفهومًا خطيرًا يطوره غادامير أيضًا في سياق الجمالية، إلا أن دريدا يستعمله على نحو أوسع منذ أن أصبحت «رقعة الشطرنج الخالية من الإحساس» رمزًا للبحث عن المعنى. ويعتقد دريدا أن ليفي شتراوس ليس شجاعًا بما فيه الكفاية للاعتراف بالرؤية النيتشوية القائلة إن اللعب بلا أساس وأنه مفتوح النهاية تمامًا. ويحاول شتراوس، من خلال اعتقاده بموضوعية المنهج، أن يلعب اللعبة بأمانة، فهو يريد بحسبما يعتقد دريدا، للعبته أن تكون مؤكدة unjeu sur من خلال «تحديد ذاتها بتعويض الأجزاء الحاضرة والمعطاة والموجودة» (Ed427).

ويتسم مفهوم اللعب عند دريدا بسمة أساسية، ألا وهي نهايته المفتوحة. بمعنى أن اللعبة التي يجري اللعب بها، رقعة الشطرنج الخالية من الأساس، لعبة لايمكن الفوز بها. وبالتأكيد قد تكون محاولة الفوز ضرورية رغم أن دريدا لم يقل ما إذا كان الجدل كذلك أم لا، إلا أن الفشل حتمي دائمًا[٦]. ويتحدث دريدا عن أمر مشابه حول المحاولة التي قام بها هيدغر ونيتشه وفرويد لتدمير تاريخ الميتافيزيقا أو التغلب عليه. وتستعمل محاولة تدمير الميتافيزيقا بمصطلحات مأخوذة من التراث الميتافيزيقي، وتبقى، على غرار البقية، محتجزة في تناهي اللغة.

وبمعنى آخر، إذا تخلى المرء عن المفهوم الأونطولاهوتي للفوز، أي مفهوم الوصول إلى الاكتمال النهائي، فعندئذ بإمكانه أيضًا التخلي عن مفهوم الفشل قطعًا، ويكون لعبه من أجل اللعب فقط. ومن المحتمل أن يكون هذا هو التوكيد النيتشوي. إذ إن مايؤكده هنا هو الاحتجاز الضروري في اللغة، وانفتاح اللغة على إمكانات جديدة ويعد

إصرار دريدا على الانفتاح openness مشابهًا لمفهوم الانفتاح عند غادامير، ويرفض كل من غادامير ودريدا إمكانية ونفعية التصور الذي جعل من الخبرة كلية. إذ يرغب غادامير بتحاشي مفهوم الاكتمال الهيغلي للخبرة (بيقين ذاتي. مطلق) وتحاشي غاية التاريخ النهائية. ويؤكد دريدا استحالة التجربة الكلية، لابسبب الاستحالة التجريبية بل بسبب طابع اللعبة المتناهي. «فإذا لم يعد للتجربة الكلية أي معنى إذن فهذا لايرجع إلى أن لاتناهي حقل مالايمكن تغطيته برأي أو خطاب متناه، بل بسبب أن طبيعة المجال – أي ، اللغة واللغة المتناهية– تقصي مثل هذه «الكلية». فهذا الحقل في الواقع، هو حقل اللعب، أي أنه حقل التعويضات اللامتناهية في ختام مجموعة متناهية» (Ed423). كما يشتق غادامير أيضًا مفهومه عن الانفتاح من اللاتناهي. ويصر المفكران كلاهما على الانفتاح بوصفه ترياق الميتافيزيقا، ولاسيما التفكر الغائي والأخروي[(V)] eschatological ولافتراض نظام ضروري في تطور كل من التاريخ والفكر.

ثانيًا- المحايثة والإحالة:

قوس ريكور الهرمنيوطيقي

يمكن توسيع نطاق أنموذج التأويل الهرمنيوطيقي ليشمل النصوص المكتوبة من غير مواجهة صعوبات كبيرة كتلك التي تنجم عن شرح الاتصال بين المتكلمين. ومع ذلك، تضع النصوص الأدبية والشعرية، من الناحية التقليدية، مشكلات خاصة بطريق الهرمنيوطيقا المتجهة اتجاهًا جماليًا. ويواجهنا سؤال أول حول الملاءمة[(•)] appropriateness هل يمكن ملاءمة تلك النصوص ملاءمة مشروعة في سياقات المعنى الذي يكون خارجيًا على النص ذاته؟ وثمة صعوبة أخرى تتعلق بالمحايثة الغريبة لأعمال الفن: هل تشكل النصوص الشعرية سياق معناها الباطني المحايث الخاص بها، أو أنها تحيل بالضرورة، إلى ماوراء نفسها؟ لم يناقش غادامير المسألة المهمة المتعلقة بإحالة النصوص بشيء من التفصيل، ولكن قام بذلك فيلسوف هرمنيوطيقي هو بول ريكور. يحاول ريكور التوفيق بين الاهتمامات البنيوية المتعلقة باستقلالية النصوص والاهتمامات المتعلقة بالطابع السياقي للتأويل. وهو بذلك يقدم عرضًا للملاءمة والإحالة يستحق أن يقارن بغادامير. وتعد الكثير من بصائر ريكور مكملة لعمل غادامير في الكثير من الطرق القيمة، إلا أن هناك بعض النقاط المهمة التي تباعد فيها هذان المنظران الهرمنيوطيقيان. ونظرًا إلى أن التقارب في الأسلوب والفكر بين غادامير وريكور يفوق التقارب الذي بين غادامير ودريدا، يعد تسليط الضوء على اختلافاتهما أكثر فائدة من تبيان الاتفاق الملحوظ بينهما.

إن مسألة أن «أنا» مجهولة في الكتابة/ وأن بعض الكتابة الشعرية تكون من غير سياق محدد، حد أنها قد تدمر أي سياق توضع فيه/ هي مسألة تجعل التأويل ضرور يًا ومستحيلاً معًا. وقد أدرك ريكور الاختلاف المهم بين إحالة الكلام وتغريب أو تعليق الإحالة في النص. ويؤكد في مقالته «ما النص: تأويلي وتفهمي؟»(٧) Qu,est-cequ. Text? Expliquer et comprendre فكرة تتعارض مع التعامل مع التأويل بوصفه حوارًا، واضعًا غادامير في ذهنه، على الرغم من أن المقالة بالدرجة الأساس صدام مع دلتاي:

في الحقيقة، لاتعد علاقة يكتب/ يقرأ حالة خاصة لعلاقة يتكلم/ يستجيب، ولا هي علاقة محادثة، أي أنها ليست حالة حوار. فلا يكفي القول إن القراءة حوارمع المؤلف عبر عمله، بل من الضروري القول إن علاقة القارئ/ الكتاب ذات طبيعة مختلفة تمامًا. فالحوار تبادل في الأسئلة والأجوبة ولايوجد تبادل من هذا النوع بين الكاتب والقارئ، فالكاتب لايجيب القارئ.. والقارئ غائب عند الكتابة، والكاتب غائب عند القراءة،(QT١٨٢).

وريكور، مثل دريدا ، يميز بحدة بين الكلام والكتابة، وهو لايهدف إلى جعل الكتابة محض اشتقاق من فعل التكلم. ويؤكد، من خلال استقلالية الكتابة، أن الكتابة ليست تأملاً وتشبثًا بكلام سابق، وهي ترجمة لفعل الكلام أو قصد الكلام، بل هي ظاهرة متميزة، اي أنها نتيجة لنقش الكلمات على نحو مباشر. ويرى ريكور أن الكتابة وفعل الكلام متساويان بالأصالة على الرغم من أنه يتفكر حول ما إذا كان ظهور الكتابة المتاخر نسبيًا قد غيّر علاقتنا بالكلام تغييرًا أساسيًا. ومع ذلك، فإنه يرغب عمومًا بتجنب المسائل النشوئية والسايكولوجية.

وعلى أية حال، فإننا إذا علمنا رغبة ريكور بتحاشي النزعة السايكولوجية فعندئذ لن يكون جدله في أعلاه ضد الحوار. ففكرة الحوار مع النص لاتحتاج حوارًا مع المؤلف كنتيجة ضرورية لها لأن اللغة تتكلم لذاتها سواء أكانت منطوقة أم مكتوبة، حسبما يؤكد جدل ريكور وهو لهذا السبب لايحتاج إلى إشراك المؤلف، إذ من الممكن إجراء حوار مع النص فقط، من غير وضع شخص وراء النص. ونظرًا لأن ريكور يعترف أن التعامل مع المؤلف، وكأنه ميت، أثناء قراءة النص يعد إجراءً جيدًا: (QT 183,185)، فلا بد أن يعترف أيضًا أن بإمكان النص الإجابة عن الأسئلة إذا كان السائل يبحث عن الأجوبة. وبهذا المعنى ربما يكون النص شريكًا في الحوار أفضل من مؤلفه، نظرًا لأن النص يقول دائمًا مايقصده ولا يغير رأيه مطلقًا.

وفضلاً عن الاختلاف المهم بين وظيفة الكلام الإحالية ووظيفة النص، يقر ريكور أن الملفوظ يشتمل أيضًا على سياق يحيط به ويضمن له إمكانية الإحالة. ويؤكد أن النص لايمثل تأويلاً للحوار حسب، بل، في الوقت نفسه تأويلاً للإحالة. وفي الوقت الذي تعني فيه لفظة «يُحيل» في الكلام لفظة «يُبيّن» أو «يُظهر»، غالبًا، فإن السياق أو الموقف في الكتابة الشعرية يكون غائبًا، كما في إمكانية الإحالة الظاهرية المباشرة. ومع ذلك، يذكر ريكور أن إحالة النص مُعتَرَضة، ولايمكن وضع حد تام لها على الإطلاق، كما يرفض مايسميه بـ «أيديولوجية النص المطلق» والتي يقال فيها أن النص متمتع بالاستقلالية والخلو من السياق:

سنرى أن لاوجود للنص من غير إحالة ما. من هنا ستكون مهمة القراءة، بوصفها تأويلاً، هي إقامة هذه الإحالة حصراً. وفي هذا التعليق الذي تؤجّل فيه الإحالة، يكون النص، بمعنى ما، «معلقًا في الهواء» في أقل تقدير؛ أي: خارج العالم أو من دونه. وبفضل هذا الإلغاء الذي يطول ارتباط النص بالعالم يكون كل نص حراً بالدخول في علاقة مع النصوص الأخرى كلها، تلك التي تأتي لتحل محل الواقع الظرفي [الزماني والمكاني] الذي يظهره الكلام الحي.

إن علاقة النص بغيره من النصوص -عند تلاشي العالم الذي نتحدث عنه- تولد شبه عالم خاص بالنصوص، هو عالم الأدب (QT184).

رغم قيمة هذا القول الذي يفيد بأن إحالة النصوص إلى نصوص أخرى يخلق مادة الأدب، نجده لاينصف تمامًا ظاهرة الأدب الشعري. فوصف ريكور يلائم «الأدب» من جانب واحد من جوانب معنى المصطلح - أي «الأدب» الخاص بموضوع معين أو حقل معين (على سبيل المثال الأدب الفيلولوجي الذي يتناول غوته). إلا أن هناك اختلافًا بين النصوص القريبة من بعضها جداً، أي النصوص الثانوية والظرفية، والنصوص الشعرية والابتدائية. وبسبب هذا الاختلاف الظاهري يتم التفريق، غالبًا، بين النصوص الاعتيادية والنصوص المحايثة[8] بين النصوص ذات السياق المعرف بوضوح أكبر والنصوص التي تبدو خالية من السياق، و«خارج نطاق العالم أو بدونه». ويمكن القول عن هذه النصوص الأخيرة لها أنها خارج نطاق العالم وبدون إحالة خارجية قدر ماكانت تحيل إلى ذاتها وتخلق عالمًا خاصًا بها. ولايمكن تحويل إحالة مثل هذه النصوص إلى محض علاقة لهذه النصوص مع غيرها، لأن مثل هذا التحول ينفي تفردها وفرادتها الأساسيتين.

ويحدد ريكور في واحد من بحوثه الأخيرة موقفه من النصوص «المطلقة» أو المحايثة باعترافه بوجود القليل من هذه النصوص، في الأقل: «لايوجد سوى القليل من النصوص المعقدة التي تحقق فكرة النص من غير إحالة»[٩]. ونظرًا إلى أن ريكور مايزال يعتقد أن جميع النصوص لابد أن تكون عن شيء ما، لكن من غير وجود إحالة ظاهرية في هذه النصوص المتمتعة بالامتياز، لذا فهو يعتقد أن إحالة هذه النصوص ليست إلى شيء «في» العالم وإنما إلى العالم بحد ذاته. أو بحسب تعبير هيدغر، أن الإحالة ليست إلى العالم وإنما إلى عالمية العالم[١٠] worldhood of the world. واهتم ريكور في مقالة أخرى اهتمامًا مباشرًا بالنصوص الأدبية ذاتها مضيفًا أن النص الأدبي يخلق «عالمًا ممكن الحدوث»[١١].

ويبين هذا القول أنه ليس معارضًا في الحقيقة، لفكرة المحايثة في النصوص الشعرية طالما أنه يفسح المجال هنا أمام النص ليخلق عالمه الخاص به بدلاً من تضييق نطاق إحالة النص الأدبي إلى عالم الواقع اليومي والمعاني الاعتيادية المرسخة سابقًا. ولذا، يرغب ريكور أيضًا بالقول إن «العمل لايعكس زمنه وحسب، بل يكشف عن عالم يحمله بداخله» كما يعترف أن منفذنا إلى النصوص المحايثة أو الفردية تمامًا منفذ فنطازي. ويتحدث ريكور أيضًا عن «قصد النص» ذاته، وهو بذلك يبطل بعض اهتماماته حول عدم ملاءمة مصطلح «الحوار»[١٢].

ولهذا السبب، لاتشكل اعتراضات ريكور الواضحة على الأنموذج الحواري انتقادات خطيرة لنظرية غادامير. ففي الحقيقة، تحذو نظرية ريكور بل ونظرية غادامير في إبطال الجانب السايكولوجي لهرمنيوطيقا دلتاي (QT 200). كما أن ريكور يصارع من أجل تحويل اعتباطية المفهوم التأويلي للملاءمة الذي استعمله شليرماخر ودلتاي وبولتمان. إذ إن مفهوم الملاءمة الذي نجده لدى هؤلاء المفكرين يستتبع بالنتيجة أن مفهوم معنى النص هو ما يكتشف المؤول أنه وثيق الصلة بمحور اهتمامه الخاص. وعندما يؤكد ريكور أن التأويل والتفسير ليسا قطبين متضادين متشعبين من نقطة واحدة بل هما مجدولان معًا، فإنه يأمل أن يبين أن لا حاجة لأن تكون الملاءمة اعتباطية.

وقد تمثل هدفه في مقالته «ما النص؟» في الأقل بتطوير ما يمكن تسميته بالهرمنيوطيقا البنيوية. ويقصد من هذه النظرية ضمان أن التأويل سيكون موضوعيًا، وأن الملاءمة لن تكون اعتباطية وإن كانت ضرورية، أي بعبارة أخرى ستمثل العبء الذاتي لسياق المؤول على النص. ولذلك تعتمد هرمنيوطيقاه البنيوية على

دمج التأويل الشكلي والتأويل الزاخر بالمعاني. «إذا كان القصد هو قصد النص، عندئذ، وإذا كان هذا القصد هو الاتجاه السالك أمام الفكر، فإن من الضروري فهم علم الدلالة العميق فهمًا ديناميكيًا تامًا، ولهذا أقول: «إن التأويل يعني تحرير البناء، أي تحرير علاقات الاعتماد الداخلية التي تشكل الجانب الستاتيكي للنص، أما التأويل فيقصد به السير على هدي الفكر الذي يمهده النص، أي أن يشرع بالمسير في طريق وجهته النص» (QT 198). فهل تكون هذه النظرية مسؤولة عن تأويل النصوص الشعرية، فضلاً عن النصوص الاعتيادية؟ إذ لا يبدو الفرق بين النصوص الاعتيادية والمحايثة أساسيًا لإنصاف ظاهرة الأدب الفني ولفصل معنى كلمة «أدب» عن معنى «الأدبيات» الخاصة بمجال معين أو موضوع معين.. ومع ذلك، تخلق هذه المحايثة الشعرية، على وجه التحديد، مشكلة للأدب (بمعناه الثاني) الذي ينبغي أن يوضح النص المحايث ويؤوله. فكيف يمكن للنص الشعري تحديد أو ضمان موثوقية أو ملاءمة السياق التأويلي عندما يتعالى النص نفسه على أية محاولة تأويلية لربط هذه المحايثة مع الإحالة الخارجية؟ فمثل هذه المحايثة ستجعل أي ملاءمة تبدو اعتباطية. وينبغي لأية تأويلية أن تأخذ موقفًا من مشكلة علاقة السياق التأويلي بالنص الشعري.

ثالثًا: الملاءمة

إن المعنى التقليدي للملاءمة يرى أنها فعل منفصل يصبح النص من خلالها «وثيق الصلة» بالاهتمامات الحالية للمؤول. وهذا ليس المعنى الذي يقصده غادامير عندما يتحدث عن لحظة الملاءمة. إذ ينبغي عدم الخلط بين التطبيق Anwendung والملاءمة Aneignung حيث يكمن خطر مفهوم الملاءمة كما هو متصوَّر تقليديًا (ومفهوم «وثاقة الصلة» كما هو مستعمل حاليًا) في ما توحي به من النزعة السايكولوجية والنزعة الذاتية، وكذلك في إيحائها بأن التأويل تحدده رغبات المؤول أكثر مما تحدده طبيعة النص.

تسعى هرمنيوطيقا ريكور البنيوية إلى تحاشي النزعة السايكولوجية والاعتباطية من خلال جعل الملاءمة معتمدة تفسيرًا علميًا وبنيويًا وجوهريًا تامًا للنص، لكن يبدو أن المحاولة قد دفعت ريكور إلى الاعتقاد الدوغمائي بالمنهج، وإلى وهم البداية الموضوعية للتأويل. وتتصادم محاولته الرامية إلى التوفيق بين منهج البنيوية والهرمنيوطيقا الفلسفية مع روح الهرمنيوطيقا الأونطولوجية عند هيدغر وغادامير مما وضع الصعوبات بطريق ريكور الذي يرى، مع ذلك، أن الحلقة الهرمنيوطيقية مبدأ أونطولوجي لاسايكولوجي.

فريكور يفهم مبدأ الملاءمة على نحو تقليدي نوعًا ما. إذ إنه يراه مشتملاً على صراع مع المسافة الثقافية والتاريخية، ولا يتم التغلب على هذه المسافة إلا من خلال «وثاقة صلة» التأويل بالحاضر («صفة التأويل الفعلية» – QT 195). ويعتقد ريكور أن هذه «الفعلية لمعنى النص سوف تكرر حركتها المتقاطعة والمعلقة للإحالة وتتجه نحو عالم ما ونحو ذواته» (QT 195). فهو يرى أن الملاءمة هدف التأويل وغاية القوس التأويلي، أي أنها «إرساء القوس في أساس التجربة المعيشة» thelived (QT 200).

ومع ذلك، يبدو مجاز القوس مشكوكًا فيه. فعندما نقول، مثلما قال ريكور، إن بداية القوس تكون في التأويل الموضوعي ونهايته في الملاءمة الهرمنيوطيقية (أي، الملاءمة التي تكون موضوعية بسبب موثوقية نقطة الانطلاق) فلا يزال هذا القول يوحي بتفسير خطي linear تقليدي للفهم. وقد دافع هيرش عن تفسير مشابه لذلك، والذي تحدث عنه على نحو إيجابي من غير أن يوجه له أي نقد. إلا أن هذه الخطية linearity تتعارض مع المبدأ الأساسي للحلقة الهرمنيوطيقية، حيث يكون الفهم حلقيًا لا خطيًا لأنه يحتل موقعًا بالضرورة، وحينما يتغير الموقع بتغير الفهم أيضًا (فالتغير في الفهم يولد تغيرًا في الموقع).

ويحاول مجاز القوس عند ريكور جمع كل من الخطية الموضوعية والحلقية الهرمنيوطيقية، ولكن لم يتم توضيح مفهوم بداية Anfang التأويل بالطريقة البنيوية توضيحًا كافيًا. ولعل مثل هذه البداية الجوهرية تمامًا تكون مستحيلة طبقًا للمبادئ الهرمنيوطيقية الأساسية، كما يبدو مفهوم الملاءمة عند ريكور (بوصفه هدف التأويل) تقليديًا جدًا. وهو يُبقي في مقالته «ما النص؟» على المعنى التقليدي للملاءمة بوصفها «جعل ما كان غريبًا مألوفًا» (QT 195) بوصفها فعلاً منفصلاً في نهاية عملية التفسير والتأويل. وفي الوقت الذي يؤكد فيه ضرورة إزالة الدلالات السايكولوجية ويحاول ربط الملاءمة بنقطة انطلاق أكثر موضوعية، فلربما قد ذهب إلى أبعد من ذلك ولقدم نقدًا أكثر عمقًا لأفكار المنهج والملاءمة.

لابد من دراسة هذه المسائل بالتفصيل. أولاً: علينا أن نكون عارفين أن مشكلة البداية ترجع إلى نقد هيغل للعلوم. إذ يؤكد «منطقه» الأصغر أن العلوم جميعها– عدا الفلسفة التي هي حلقية circular– تعتمد شكلاً معينًا من الافتراض الذاتي المسبق، وبذا فهي لا تستطيع، بوصفها علمًا، تسويغ بداياتها[13]. وينطبق هذا البرهان أيضًا على الدراسة الأدبية التي تدعي أنها علمية (بنيوية)، ولاسيما «علم الأدب»[14] عند رولان بارت الذي يقدم «أدبًا» عن موضوع

ما (CV 56) ويقول، مثلما يقول اللسانيون، أن الأدب «علم شروط المضمون» أي أنه علم الأشكال (CV 57). ويؤكد ريكور أن مثل هذا النوع من التفسير النحوي المحض، سواء للبنى اللسانية أو للبنى الأسطورية (كتلك المأخوذة من ليفي شتراوس، على سبيل المثال) تكون عقيمة إذا لم تثر المشكلات المعنوية الكامنة تحتها بصفة «استرجاع للمعنى» (QT 197). وإذا كان ريكور مصيبًا فسيتمخض عن ذلك أن كشف النقاب عن البنى مشروط بسياق ذي اهتمام يعد خارجًا على العمل الأدبي ولاتكون بدايات هذا السياق في النص نفسه، بل في دافعية العالم -المؤول-. ويوحي برهان ريكور أيضًا أن فكرة علم الأدب الواحد مغلوطة نظرًا لإمكانية وجود الكثير من المقاربات التأويلية الموثوقة بقدر إمكانية وجود الكثير من العلوم الاجتماعية أو الإنسانية. ويظهر النص قدرته على أنه من الممكن استحضاره في أي عدد من السياقات المتساوقة، ويتعالى في الوقت ذاته على أي سياق مفرد.

وبذا، فإن من المحتمل أن تكون نتائج التفسير البنيوي مثيرة تمامًا وتسهم بقراءة النص، إلا أن من الممكن أن يكون الإدعاء الضمني بأن مثل هذه النتائج علمية، ادعاءً مضللاً. فالعلم يفترض سلفًا بداياته قدر ما يختار أنموذج الواقع ونطاقه الذي يتواصل منه لبحث الحالات. وينظر البحث البنيوي إلى مختلف النصوص على أنها حالات مختلفة لواقع أوسع، وأكثر شمولية. إلا أن النص المحايث يخلق سياقه الخاص، أو بدقة أكبر، ليس له سياق غير ذاته. ونظرًا إلى عدم اعتياده إلا الإحالة الخارجية ذات المعنى، يتطلب أن يكون التفسير متوجهًا له وحده أساسًا حتى إن كان من المستحيل تحقيق هذا المطلب.

ويمكن «للعلم» البنيوي الإجابة (مثلما فعل ريكور)[١٥] عن ذلك بقوله إنه لا يبدأ بالتطلع إلاّ إلى سمات النص نفسه، وبذا يكون جوهريًا على نحو محض. ومع ذلك، يفترض هذا البرهان وجود ذلك النوع من الملاحظة المحضة، أي الخالية من النظرية. إلا أن العلم نفسه يقدّم دليلاً على أن الرؤية دائمًا تكون: «الرؤية بصفة» seeing as، أي أن الإدراك الحسي يحدده السياق دائمًا. فضلاً عن أن الرؤية العلمية تكون بصيغة: «نظرًا إلى أن» seeing that (على سبيل المثال، نظرًا إلى أن كذا سيحدث)، في حين يحدث الإدراك الحسي ضمن إطار مفهومي ينطوي على فهم الظروف ونتائج نظام المعاني الفعال. ولهذا يكون الإدراك الحسي محددًا بالنظرية أيضًا. فالبنيوي الذي يجد «الميثيمات» mythemes (الوحدات الصغرى) لا ينبغي له، لهذا السبب، أن يكون ساذجًا جدًا بحيث يفترض أن النص نفسه يكشف هذه الميثيمات له، وأن نظريته الخاصة لم تؤثر في نتائجه.

إن العلوم نفسها أنواع من التأويلات. ولا تعد هذه المسألة مشكلة للعلوم الطبيعية، وذلك للاتفاق العام حول ما يشكل موضوع البحث. إلا أن البحث الأدبي، وعلى العكس من تصور ريكور، ليس قوسًا بل حلقة. فهو لا يعد بداياته مسلمًا بها لأن هذه البدايات تحديدًا، هي ما يحاول البحث بحثها. فواقع النص ليس من المُسلَّمات، بل هو ما يحاول التفسير أن يفك مغاليقه. ومع ذلك، حتى هذه الفكرة التي ترى أن التفسير يفك مغاليق الواقع هي فكرة مضللة لأن الشعر لا يناظر الطبيعة تمامًا. ولذلك يوحي رأي هولدرلين بالشعر أن المعنى الشعري يرفض ويتعالى على الجهود التي تعري واقعًا ضمنيًا معينًا. أي: واقع محدد، هو معنى أحادي.

فهل تعاني نظرية التأويل الهرمنيوطيقية ذاتها من مشكلة «البداية» Anfang؟ يعتقد غادامير أنها لا تعاني ذلك، ويرتبط سبب ذلك بالمشكلة الثانية التي تصحب هرمنيوطيقا ريكور البنيوية - أي: مشكلة الملاءمة إذ تفترض نظرية التأويل ذات الافتراضات السايكولوجية المسبقة أنه طالما كان النص إبداعاً لوعي فردي آخر، وأن المؤول نفسه هو وعي فردي، لذا فإن ميدان الاهتمام المشترك، أي سياق الخبرة المشترك هو الذي يحدد الاختلافات التاريخية أو الثقافية. وتؤدي الشكوك حول هذه الافتراضات إلى التحول إلى الشكلانية حد التطرف، أي إلى الأمل بمنطق، أو حتى بعلم، التأويل يكون طريقة للحيلولة دون الاعتباطية. إلا أن النزعة العلمية [العلموية] scientism لاتزال تشكل نوعًا من الملاءمة التي تفترض واقعًا ضمنيًا مشتركًا يربط عالم النص بعالم المؤول. وتبدأ اعتباطية الملاءمة العلمية بإظهار نفسها في تعددية «المقاربات» إلى النص والبنى. ويظهر عند محاولة تحاشي النسبية نوعًا جديدًا من النسبية. ويتضح ذلك في رأي ليفي شتراوس القائل أن البنى هي أساطير، وأنه لا بد من فسح المجال أمام نطاق واسع من التحليل البنيوي، بدءًا بمستوى العناصر غير المدركة حسيًا تمامًا حتى مستوى التعميمات المتعلقة بالظرف الإنساني، كما ينبغي الاعتراف بأنها ذات موثوقية متساوية.

ومن الممكن أن لا يؤدي التراجع العلموي إلى الاعتقاد بالموضوعية التامة للمنهج سوى إلى رأي مغلوط بطبيعة الفهم والتأويل. وقد جاء إيحاء هذه المسألة المهمة مجددًا من العنوان الساخر لكتاب غادامير «الحقيقة والمنهج». فالسخرية مقصودة لأن الرؤيا التأويلية تزعم عدم إمكانية المنهج ضمان الحقيقة. فالفهم ليس مسألة اكتساب معرفة حقيقية بشأن واقع معطى سلفًا، بل على العكس من ذلك، فهو بحد ذاته حدوث متحقق، أي: شكل من أشكال الفعل والخلق الذي ينطوي على نتائج من

ذاته ولذاته.. وأن، خطة غادامير الأصلية، الرامية إلى إعطاء كتابه العنوان الآتي: Verstehen and Geschehen (وربما يمكن ترجمته على نحو أفضل إلى «الفهم والحدوث» على الرغم من صعوبة ترجمة Geschehen لأنه أيضًا مصطلح تقني في فلسفة هيدغر اللاحقة) تعد خطة توحي بقوة هرمنيوطيقاه الفلسفية واتجاهها، بإيجابية أكبر.

وبخصوص نظرية الفن على وجه التحديد، يؤكد غادامير أن الصدام مع الفن ليس مسألة لا مبالاة جمالية بل هو «Ineinanaderspiel von Geschehen and Verstehen»، أي: تفاعل بين الحدوث والفهم (WM 520). فالمقصود بالضبط من برهان غادامير على أن الفهم والحدوث مرتبطان ارتباطًا وثيقًا هو إحداث شرخ، ولتبيان حدود الرؤية التكنو- علمية الحديثة وإيمانها بحقيقة المنهج الموضوعي تمامًا. إذ يتطلع الافتراض العلمي لإمكانية المحايدة والموضوعية ونقطة الانطلاق المحايدة إلى حقيقة أن الرأي العلمي ما هو إلا موقف واحد ممكن، وأن بالإمكان وجود تعارض أساس بين السياق الذي يشتمل رؤية تكنو- علمية والسياق الذي لا يمتلك مثل هذه الرؤية. ويوحي البرهان التأويلي ضمنًا أن الدراسات الأدبية هي بالدرجة الأساس ليست «علمية» وخطية بطبيعتها، بل هي تاريخية وحلقية (ليس بمعنى الحلقة الفاسدة). فهي تاريخية لا لأنها معنية بالماضي فحسب، بل لأنها تتناول النتائج التاريخية للصدام مع عمل الفن أيضًا. وتحدث الحلقية في الضرورة المتواصلة التي تستدعي إعادة التفكير بتلقي العمل الفني بسبب التغيرات في موقفه التاريخي.

ويتمثل خطأ الموضوعية الخطية الأساسي بأنها تنسى هذه التاريخانية وتفترض أن معنى النص معطى، أي: موجود في ذاته، بحيث لا يحتاج إلى كشف. ويعتقد غادامير أن «على الهرمنيوطيقا أن ترى عبر دوغمائية المعنى القائم بذاته، بالقدر نفسه الذي يتوجب على الفلسفة النقدية فيه أن ترى عبر دوغمائية التجربة» (WM 448). إذ إن النظرية الهرمنيوطيقية ذاتها ليست دوغمائية كهذه:

إن حالة الوعي الهرمنيوطيقي التي تكتمل فيها التجربة التأويلية، تكون مختلفة تمامًا. فهي لا تعرف الانفتاح اللامتناهي لحدوث المعنى الذي تشترك فيه.. ولا يوجد وعي ممكن - وقد أكدنا ذلك مرارًا، كما أن تاريخانية الفهم تعتمد ذلك أيضًا. ولا يوجد وعي ممكن، حتى إن كان وعيًا لا متناهيًا، يتضح فيه المضمون الذي أفل في ضوء الأزل. وتعد كل ملاءمة مختلفة تاريخيًا- وهذا لا يعني أن كل ملاءمة ستكون سجلاً معتمًا

للشيء نفسه: بل على العكس من ذلك، فكل واحدة منها تمثل تجربة وجهة النظر حول الموضوع ذاته» (WM 448).

وبهذا المعنى، لا يمكن لأية ملاءمة أن تدعي أنها الملاءمة الموضوعية والصحيحة الوحيدة، فهي تكون مفيدة فقط لوقت وغرض معينين. ويتمثل الخطأ الكامن وراء المفهوم التقليدي للملاءمة في أنه يفترض أنها نابعة مباشرة من تفسير جوهري سابق، وأن التطبيق المضمن في ملاءمة التفسير (أي في المحاولة الواعية لتحديد صلة التفسير بالاهتمام الحالية) لا يغير موضوعية التفسير الجوهرية. ويعترف برهان غادامير بأن التطبيق المضمن في عملية التأويل ليس محض جهد حديث، بل هو فعال ضمنًا في بدايات مواجهة النص الأدبي والماضي التاريخي على وجه التحديد.

وبذا فإن احتمال الفهم التاريخي الهرمنيوطيقي يجعل مثل هذا الفهم مختلفًا عن الملاءمة العلمية: إذ ينبغي على الفهم التاريخي أن يتحدى، باستمرار، فاعليته وافتراضاته الخاصة. والأهم من ذلك أن تحليل غادامير يكشف الكيفية التي يتطلب فيها الفهم الهرمنيوطيقي فهمًا ذاتيًا. فلكي يُفهم الماضي، ينبغي لنا أن نحاول فهم افتراضاتنا وأحكامنا المسبقة لغرض إدراك الكيفية التي تتوسط فيها هذه الأمور إدراكنا الحسي للماضي. وفي الوقت ذاته، نظرًا إلى أن من غير الممكن فهم الماضي إلا باكتساب بعض المسافة عنه، يمثل البحث في الماضي خطوة أساسية للتوصل إلى فهم الحاضر وتلازمه في التراث. ولا تعد بدايات التفكير الهرمنيوطيقي مثيرة للمشكلات بالطريقة نفسها التي تثيرها بدايات العلم، حيث لاتشرك هذه الاستهلالات من غير بحث وتمحيص، بل لابد من إعادة النظر فيها باستمرار. ولعل نظرية التأويل الوضعية، باعتقادها بمطلقية بدايتها وبموضوعية منهجها التامة، هي التي تواجه مثل هذه الصعوبة.

إن إصرار غادامير على أن كل ملاءمة يتحكم بها موقفها التاريخي وأنها متناسبة معه، لا يجيب بالتأكيد عن الأسئلة جميعها التي أثارتها مشكلة الملاءمة حتى مع تأكيد أن تفسيره يقدم فهمًا ذاتيًا منهجيًا خاطئًا لعلاقة التأويل بالملاءمة. وتبقى بعض المشكلات قائمة. فهل بالإمكان وضع نص محايث موضع أي سياق تأويلي بأية صورة كانت؟ وما هي حدود السياق؟ وهل يكون السياق واسعًا أكثر مما ينبغي أو ضيقًا أكثر مما ينبغي؟ وما مدى التزام السياق التاريخي للنص بالتأويل؟ وما هي العلاقة التي تربط التأويل الأدبي والتاريخ الأدبي؟ ففي الوقت الذي قد لا يتمكن فيه غادامير مطلقًا من الإجابة عن هذه الأسئلة إلى حد

الإرضاء التام للفرد الموضوعي، إلا أنه يستطيع تقديم البراهين التي تُنصف معظم حدوس الناس حول تاريخانية التأويل.

رابعًا - تاريخانية التأويل

يمكن تلخيص إطار موقف غادامير حول مسائل المحايثة والتاريخانية والسياق على نحو دقيق. فهو لا يتردد في القول إن سياق تأويل النص المحايث هو سياق المؤول. وهذا لا يعني أن التأويل اعتباطي أو ذاتي طالما أن سياق المؤول نفسه يتحكم به التراث الذي نبع منه، كما أن النص جزء من هذا التراث. ومن غير أن ينطوي الأمر على مفارقة، يمكن القول إن النص المحايث خالٍ من السياق وموثوق بالسياق معًا. فهو خالٍ من السياق بمعنى أن النص يكون إحالته الخاصة، وهو موثوق بالسياق بمعنى أن النص يبدو لقرائه في أفق الاهتمام، أي في سياق يجلبه القارئ ضمنيًا إلى النص. ويمكن تنقيح مثل هذا السياق في ضوء النص، إلا أنه سيكون جزئيًا [متحيزًا] دائمًا بسبب اللاتساوق الأساس بين محايثة لغة النص والتاريخانية الضرورية لظهور معنى اللغة في الفهم التأويلي.

إن هذا الإجمال والتوسع في صياغة غادامير يأخذ بالحسبان عددًا من العناصر المهمة في النظرية الهرمنيوطيقية، ولكن ينبغي التشديد على اثنين منهما لتبيان السبب في أن الفهم التاريخي ليس ذاتيًا ولا مستحيلاً. وهذان العنصران هما مفهوما غادامير لانصهار الآفاق Horizont-verschmelzung والوعي الهرمنيوطيقي، ويقصد بالأول توضيح إمكانية الفهم التاريخي في حين يصبح الثاني مفهومًا هاديًا للتأويل السليم.

فمفهوم انصهار الآفاق Fusion of horizons هو الدليل الذي قدمه غادامير للعرض السايكولوجي للفهم التاريخي. ويعد مصطلح «أفق» محاولة لوصف موقعية التأويل أو طابع موثوقية سياقه. ويؤكد غادامير، على العكس من الأديب أو الوضعي الذي يعتقد أن ملاحظته محايدة، أن إدراك الفرد الحسي لموقف آخر يكون محمّلاً، دائمًا، بفهم مسبق لموقفه الخاص. ومع ذلك لا يعد المؤول محددًا، على نحو استثنائي، بالسياق أو الموقف الذي كان لديه قبل مقاربة النص. فغادامير عارف أن التفسير الساخر الذي قدّمه فريديك شليغل لمنطق النقد التاريخي النموذجي يتضمن حقيقة «المألوف»، بحسب تعبير شليغل: «حقيقة المألوف هي أن كل طريقة معنا وحولنا هي الطريقة التي لابد أن تكون في أي مكان آخر، نظرًا إلى أن ذلك طبيعي جدًا»[١٦]. ويؤكد غادامير أن الأفق ليس مغلقًا، بل مرنًا ومفتوحًا يتحرك معنا مثلما نتحرك نحن فيه «(WM 288)». وفضلاً عن ذلك فإن الأفق هو، بالتحديد، ما يسمح بظهور الفروق بين القريب

والبعيد والكبير والصغير (WM286). كما يضطر الموضوعي إلى القيام بمثل هذه التفريقات - على سبيل المثال، في اختياره لما يراه دليلاً، أو في قراره بشأن ما هو مهم وما هو غير مهم، وهو لا يقوم إلا بخداع نفسه عندما يعتقد أن أفقه أو سياقه الخاص لا يؤثر في تفسيره. فمن المستحيل فصل ذات المرء فصلاً تامًا عن أفقه. ومن ناحية أخرى أن اللحظة الماضية التي يهتم بها المرء لا بد أن تكون محصورة في الأفق أيضًا. فهل ينتج عن ذلك استحالة فهم الأفق تمامًا؟ لا يوجد هنا أي إيحاء، كالذي نجده في بعض تفسيرات التاريخانية، يقول إن لا سبيل إلى معرفة الماضي. ورغم أن غادامير ينفي إمكان معرفة الماضي «بحد ذاته» (بكل ما في عبارة «إمكان معرفة» من معنى)، بغض النظر عن أي توسط أو إفساد من جانب الحاضر، إلا أن فهم أفق الماضي يصبح ممكنًا مع فكرة أن الأفق مرن ومفتوح.

يمكن توسيع أفق المؤول ليشمل أفق الماضي، (ومع ذلك ينبغي عدم الخلط بين انصهار الآفاق هذا مع ملاءمة الماضي تمامًا ضمن حالة المرء نفسه، ولا مع معرفة الماضي كما كان أمام نفسه، إذ ينتج عن الانصهار أفق جديد. فمن ناحية، يشتمل الانصهار على توسيع نطاق الأفق الحالي - كما يقال غالبًا عن الدراسة التاريخية بأنها ترفض بعض التحيزات وتحض على التسامح. ويشتمل، من ناحية أخرى، التركيز على أفق الماضي بطريقة تصبح فيها الأشياء التي كانت محض رموز، عوامل محددة في ذلك الأفق - وربما يحدث هذا بسبب حوادث لاحقة - في حين تختفي عوامل أخرى - ربما بسبب إخفاق أحداث معينة في الحدوث. ويؤكد غادامير أن فهم الماضي يضارع فهم شخص آخر (مثل: أنت) قدر ما كان وضع نفسك في محل الشخص الآخر -Sichver setzen لا يعني مطلقًا أنك تتغاضى عن نفسك Von-sich-absehen. فلكي يتعرف المرء على فردية الشخص الآخر غير القابلة للتحول، عليه أن يحترمه مثلما يحترم نفسه. ويشتمل الأول على الثاني، أي: استحضار المرء لنفسه في موضع الشخص الآخر لا يولد الفهم المنشود للمشكلة المطروحة، أي مشكلة مادة الموضوع.

ومع ذلك، يوجد ضمن الأفق الأوسع وعي بالاختلافات بين الآفاق السابقة كما يمكن أن يكون هناك إدراك مفاده أن فهم الماضي مشروط بالحاضر. ولذلك، رغم ما يعتقده أحدهم من أنه قد كسب فهمًا جيدًا للماضي كما تبدى له، إلا أن عليه أن يدرك أن هذا الفهم ما يزال مشروطًا بالحاضر - أي ما يزال مشروطًا به تاريخيًا. ولهذا السبب يعد التأويل غير كامل (ناقص) بالضرورة نظرًا إلى ضرورة الإجابة عن

المزيد من الأسئلة المتعلقة بموقف المرء الخاص وذلك لمعرفة الكيفية التي تؤثر فيها على تساؤل المرء الخاص عن الماضي. فضلاً عن أن التأويل مشروط بحد ذاته - أي، يتحكم به موقفه التاريخي الخاص واهتمامات معينة. وأن هذه الاهتمامات، وهذا الموقف تحديداً، سوف يطرأ عليها التغيير. ويطلق غادامير على هذا الوعي المزدوج تسمية الوعي [أو الإدراك] الهرمنيوطيقي[١٧]. ويتمتع هذا المفهوم بقوة نقدية لأنه يشير إلى طبيعة التأويل السليم: «ينبغي على التفكير التاريخي حقًا أن يفكر أيضًا بتاريخانيته» (WM 283).

ويثير غادامير نفسه سؤالاً يتبادر إلى الذهن على نحو طبيعي: لماذا نتكلم عن انصهار الآفاق ولا نتكلم عن محض بناء أفق جديد؟ فقد أسيء فهم مصطلح الانصهار إذا ما أعتقد، كما تشير بعض تفسيرات غادامير، أن الانصهار هو التوفيق بين الآفاق، أي: تسوية الاختلافات التاريخية والمنظورية، ورغم أن غادامير يركز على تمخض أفق واحد (WM 288)، ينبغي لنا أن نتذكر أن الأفق في حالة جريان دائم وأن هناك توترًا في الوعي التاريخي بين الوعي التاريخي (للماضي) والأفق الحاضر المحدد. ويكون فهم الماضي، بوصفه مختلفًا عن الحاضر، أمرًا مستحيلاً فعلاً من غير مثل هذا التوتر، فهو بالتحديد ما يسمح لنا أن نكون واعين بفهمنا المسبق بأنه فهم خاص بنا.

إن هذه المناقشة للفهم التاريخي توسع نفسها على نحو طبيعي تمامًا لتشمل الفهم النصي، لأن معظم نصوصنا (وإلى حد ما نصوصنا جميعها) تعود إلى الماضي، حتى إن كان الماضي القريب، ويمكن تقديم حالة ممكنة يقال فيها إنه لا يوجد نص معاصر على الإطلاق. ولعل لمثل هذا القول قيمة توجيهية قليلة طالما أنه يجعل نطاق الحاضر ضيقًا جدًا على أي غرض علمي. ومع ذلك يُعد الماضي في متناولنا دائمًا على شكل نص فقط، كما أن الماضي القريب أيضًا يكون مباحًا لنا فقط في تقرير يتضمن اختيار دليل يعتمد قرارًا حول تحديد ما هو المهم، ولهذا يعدا الماضي «قصة» story إلى حد ما.

ولذلك هناك اختلاف ملموس بين هذا الأفق التاريخي والأفق الحاضر في الوعي الهرمنيوطيقي، إذ إن الأول مكتوب في حين أن الثاني لم يكتب بعد. وقد أكد غادامير[١٨] أن الكتابة أساسية للفن كله لأنها تتضمن تطابقًا كليًا في القصد والمقصود، أي تتضمن الكفاية الكلية للمعنى. وفي الوقت الذي لا يعد فيه الفن كلاً متحولاً بالضرورة إلى كتابة، فإن الفن يتطلع إلى الغاية التي تظهرها الكتابة، وهذه الغاية هي «أن تكون ما تقصده». وتتمتع الكتابة الأدبية بالأسبقية لأنها تمثل شكل الكتابة المتطرف، تبعًا لمنظور غادامير الأنموذجي. ويرى غادامير أن الكتابة

الأدبيـة هي الكتـابة الأغـرب إلا أنهـا في الوقت نفسه أكثر أشكال الكتابة احتياجًا للتـأويل فـفي تأويلهـا يُمـارس حق مطالبـة الماضي بالحـاضـر تمامًـا (wmiso). وبذا يصـبح تأويل النصـوص الأدبيـة بارداديمًا لتـأويل النصـوص الأخـرى، التي من بينهـا النصوص التاريخية.

فالكتابة بالتحديد تستحق ربط الماضي بالحـاضـر في تراث مـا. ولا يعـد النص محض قطعة من الماضي بل يظل يتـمـتع بالمعنى كلمـا قـرأه أحـد. ويتم ردم الهـوة التـاريخيـة بين الماضي والحـاضـر بعـلاقـة المؤول والنص التي تمثل ظاهرة اللغـة، أي ظاهرة التلسين [اللسانية]. ويرى غادامير أن الظاهـرة التي يسـتـقـصيـهـا التسـاؤل الفلسـفي - سـواء أكان الموضـوع أدبيًا أم تاريخيًا أم تشريعيًا أم أي شيء آخر - هي اللغة ذاتها.

وعند هذا الموضع، تحـديدًا، يقـتـرب تحليل غـادامـيـر باللغـة من تحلل هيـدغـر اقتـرابًا شـديدًا. فاللغـة تكون تاريخيـة، إلا أنها تاريخية بطريقـة تكون فيها مصدرًا لما يكون تاريخيًا. وترتبط لغـة معينة بموقف تاريخي مـعـين. ويُقـصـد «باللغـة» هنا الطريقة التي يواجه بها الموقف، والطريقة التي تصـاغ بهـا المشكلات، والطريقـة التي يُسـتـبق به المسـتـقـبل. إلا أن هذه اللغـة يكتشفهـا في نص مـا أو مجموعة نصوص مؤول يتكلم لغة مختلفة. ولذلك يمكن أن نعد هذا الاختلاف التاريخي اختلافًا بين اللغات. ولكن ماذا بشأن اللغة التي تتوسط هذه الاخـتـلافـات؟ فـمن الواضح أنه من خلال اللغة فقط يمكن مقارنة الاختلافات ولذلك تعد اللغـة عـامـلاً رئيسًا في اتصال التراث الذي يربط الماضي بالحاضر. ومع ذلك لا تتـغلب اللغـة على الاخـتـلافـات ولا تردم الفـجوة التي بينهـا تمامًا لأنهـا تسلط الضـوء على سمـات معينة في كل عـالم أو أفق وتخـفي السـمـات الأخـرى. وعلى هذا الغرار، ينبغي للنص نفسه العمل بالطريقة نفسها لتوضيح بعض سمات الموقف الفعلي التي ربما كانت محض رموز معتمة سابقًا، وإخفاء السمات الأخرى في الوقت ذاته. لذا، فاللغة مترسخة في التاريخ قدر ما تكون محددة بالجزئيات ولا تستطيع مطلقًا كشف الكل كما هو. وفي الوقت نفسه، تعد اللغـة مـاهيـة التـاريخ لأن عـمليـة الكشف والإخـفـاء هذه هي التي تتطلب المزيد من التفسيـرات والمزيد من الأفـعال actions. فالتفسيـرات والأفـعال مـرتبطة معًا، لأن الفعل يُتخذ بحسب التفسير المعتقد، في حين أن التفسيرات، بحد ذاتها، تعد أفعالاً لأنهـا ترتب الموقف، وتغـيـره في بعض الأحيان.

وبسبب الإصرار على الصلات التاريخية المتـبـادلة بين مـفـهـومي اللسـانيـات والتاريخانية، يمكن للنظرية الهرمنيوطيقية

تسوية النزاع، الواضح في هذا الفصل، بين محايثة النص الشعري وتاريخانية التأويل. ولا يوجد تناقض عندما نؤكد أن بعض النصوص تحتاج إلى أن تعامل كما لو أنها محايثة تمامًا، وأن تلك النصوص يمكن أن تظهر لنا فقط في المنظور الجزئي للتأويلات غير الوافية. إذ إن كلاً من الشعر والتأويل يكونان تاريخيان تمامًا في طبيعتهما. وحالما تكتب لغة النص فإنها تتحرر من الضوابط التي كانت هذه اللغة تتصور وفقها أصلاً. كما يمكن أن يكون لأي فعل نتائج تتعدى توقعات الفاعل نفسه، ويمكن لهذه النتائج أن تفسح المجال أمام الحاجة إلى الأفعال الأخرى التي لم يتوقعها الفاعل. وأن ما ينطبق على النص الشعري ينطبق تمامًا على النص التأويلي وقد يبدو أن التأويل يسلط ضوءًا جديدًا على النص الشعري، ولكن مع مرور الزمن، قد يظهر أن الجوانب الأخرى للشعر قد برزت، إما بسبب سطوع الإضاءة التأويلية أو بسبب الظلال المتسببة عن زاوية السقوط. ولهذا تميل محايثة النص الشعري إلى أن تكون اسمًا آخر لتاريخانية التأويل وأن النص الشعري الذي يتعالى على افهام تأويلية معينة يقودنا إلى أن نطلق عليه تسمية النص المحايث. ومع ذلك، من الخطأ الاعتقاد أن هذا التحايث يوحي بتعالٍ يتجاوز التاريخ أو أنه خارج نطاق التاريخ - متجهًا صوب الأزل، على سبيل المثال. بل، نظرًا إلى أن التعالي مربوط بتاريخ الحوار مع القصيدة، لذا فإنه يتوغل في التاريخ، أي يتجه نحو سياق تأويل آخر.

وعندئذٍ، يؤمن الموقف التاريخي أن التأويل ليس محض طريقة ممكنة للارتباط بالقصيدة، وإنما هو الطريقة الضرورية لها. فلكي تفهم القصيدة تمامًا ينبغي أن تربط في حوار بخلق سياقًا أو معنى - أي ينبغي لها أن تؤول. وهكذا يكون التأويل أمرًا حتميًا.

❖ ❖ ❖

الهوامش

- «في الوقت الذي يوشك الشاعر فيه على الشعور بنبرة صافية لإحساسه الحقيقي المتردد صداه في رحبات حياته الباطنية والظاهرية، ويقلب طرفه في أرجاء عالمه متفحصًا، يبدو ذلك كله جديدًا وغامضًا.. اي، حاصل خبراته، معرفته، افكاره، الفن والطبيعة.. كما تتجلى في باطنها وظاهرها ثم يذهب ذلك كله أدراج الحياة على نحو غامض وغير معقول. والمهم هنا أنه لا يقبل باي شيء في هذه اللحظة، إذا اقتضى الأمر، ولا ينطلق من أي شيء إيجابي يقول له إن الفن والطبيعة كانا كما تعلمهما سابقًا ورآهما قبل ان تكونا له بصفة لغة». هذا النص، الذي ورد بالألمانية أصلاً، اقتبسه غادامير عن : WM 445-446 [المترجمة].

2- Jacques Derrida, Difference, in Speech and Phenomenon, and Other Essay on Husserls Theory of Signs, trans, David B.Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973) P. 73

وسنشير إلى هذا الكتاب من الآن بالرمز SP.

3- J. Derrida, De La Grammatologie (Paris: Les Editions de Minuit, 1967). P.73.

وسنرمز له من الآن فصاعدًا بالرمز DLG.

4- Maurice Blanchot, L'espace Littetaier (Paris: Gallimard, 1955); see": Roland Barthes in "Sur Racine and "Writing Degree zero".

5- In J. Derrida, L'ecriture et Ladifference (Paris: seuil, 1967).

وسنرمز له من الآن فصاعدًا بالرمز ED.

٦- للاطلاع على مناقشة مفصلة لهذه المسألة، ينظر:

Marjorie Gerne, Life Death and Language: Some thoughts on Wittgenstein and Derrida Philosophy In and Out of Europe Bekeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1967), esp. P.148.

7 - Paul Ricoeur, Qu'est - ce qu'un Texte ? Expliquer et comprendre, in Hermeneutik und Dialektik, II (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970), 180-200.

(سنرمز لهذه المقالة من الآن بالرمز «QT»).

٨ - ذكر غادامير فرقًا مشابهًا في مؤتمر عن الهرمنيوطيقا عقد في نيويورك في كانون الأول ١٩٧٠، وركز عليه آنذاك إزاء فرق ريكور، الذي كان حاضرًا في المؤتمر ايضًا وتكلم فيه. وفي الطبعة الجديدة من «الحقيقة والمنهج» استعمل غادامير مثل هذا الفرق حينما تعامل مع تلك النصوص الأدبية التي تتعالى على سياقها التاريخي الأصلي وتتحدث إلى الأزمنة التي تليها على نحو أصيل ومعاصر (ff 538 WN) . ويطلق غادامير على هذه النصوص تسمية «النصوص السامية» لكنه كان يستطيع أيضًا التحدث عنها بوصفها نصوصًا «محايثة». وربما كان للمصطلح الأخير ضرر الإيحاء بأن العمل الفني مستقل عن تاريخ أثره، إلا أن المناقشة اللاحقة ستبين أن مثل هذا الفهم لـ «محايثة» لا يتولد بالضرورة، أما مصطلح «سام» فله ضرره الذي يتمثل في انه لا يطبق على النصوص الأدبية أو الشعرية. (فثمة نصوص تكون سامية بسبب آثارها -

مثل الصيغ العلمية الشهيرة أو الخطب السياسية أو معاهدات السلام - لكن لا توجد نصوص أدبية سامية). وهنا نقول إن مصطلح «محايثة» هو المفضل لأنه المصطلح الأكثر شيوعًا في نظرية النقد الأدبي الأنجلو - أمريكية. ويستعمل بقصد قصر المناقشة على الأدب، في حين أن سمو العمل يعد وظيفة العمل لا وظيفة العلاقة السببية بين النص والأحداث الأخرى التي لها طبيعة مغايرة (مثل الأحداث السياسية).

9- Paul Ricoeur "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as Text" Social Research,38 (1971)p.535

١٠- يقارن هيدغر في Sein und zeit (seep.85) [الكينونة والزمن] بين العالم بوصفه المكان الذي يحصل فيه فهم الإنسان، وعالمية العالم worldhood of the word (أي الانكشاف الكلي الذي يمنح كيانات معينة داخل العالم معناها). ولاتعد عالمية العالم شيئًا يمكن الإشارة إليه، مثلما بإمكان المرء الإشارة إلى كيانات معينة، بل هو الكل الذي يتم افتراضه سلفًا في حقيقة تمييز معنى أو وظيفة أحداث معينة.

11- 1972, paul Ricoeur, "La métaphoret probléme central de Lhermeneutique, "Revue philosophique Louvain (Febuary)p.93-112

12- Ricoeur, "The Model of the Text, "p.544.548,549

١٣- ينظر:

G.W.F. Hegel, The Logic of Hegel, 2nd ed., trans./ W.Wallace (London: Oxford University press, 1904 (1962),. p.26-28.

14- Barthes, Critique et Vérité, p.56ff.

15- paul Ricoeur, "The Model of the Text, "p.554

١٦- ذكر ذلك غادامير في (WM344) بقوله: «بديهية المألوف: كما تبدو لنا وعلينا، وهي بذلك موجودة في كل مكان، وهذا طبيعي ولاشك».

١٧- سنشير إلى هذا المصطلح باسم «الوعي الهرمنيوطيقي» أو «الإدراك الهرمنيوطيقي».

١٨- في محاضرة القيت في جامعة ييل وأماكن أخرى في الولايات المتحدة عام ١٩٦٨، قارن: WM153ff.

(❖❖❖)الترجمة عن كتاب: الحلقة النقدية/ The Critical Circle / David Couzens Hoy تأليف: ديفيد كوزنز هوي

❖ ❖ ❖

يعرفه جاك دريدا هذا المصطلح في كتابه «في القراماتولوجيا» [في علم الكتابة] بأنه دراسة للأدب ولحروف الهجاء ولمقاطع الكلمات والقراءة والكتابة «قائلاً إنه يستند إلى تعريف ليتريه Littre، وانه لم يعثر على هذا المصطلح في هذا القرن إلا في كتاب غيلب Gelb الذي يحمل عنوان «درس في الكتابة: أسس القراماتولوجيا» AStudy of Writing: The Foundations of Grammatology (١٩٥٢)/ د محمد عناني: المصطلحات الأدبية الحديثة/ وسيرمز له المؤلف بالرمز OG (المترجمة).

الملاءمة: هي الخاصية التي جعلها شليرماخر وبولتمان مميزة للتأويل، ويعرفها بول ريكور بأنها الخاصية التي يجد فيها تأويل النص اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها. (المترجمة).

الشخصيات في رواية «هلوسات ترشيش» لحسونة المصباحي بين التصور الأدبي والواقع الاجتماعي

الهادي غابري *

المقدمة

يحيل عنوان رواية هلوسات ترشيش على مكان ضارب في القدم سكنته أجناس بشرية مختلفة تركت وراءها حضارات متعاقبة. وتذكر بعض الكتب أن «اسم مدينة تونس في الأوّل ترشيش وهي دار علم وفقه ولي منها قضاء إفريقية جماعة كثيرة، ومع هذا الفضل الذي فيها مخصوصة بالقيام على الأمراء والخلاف للولاة، امتحن أهلها أيّام أبي يزيد الملقّب بصاحب الحمار بالقتل والسبي وذهاب الأموال»(١).

(*) الهادي غابري: أديب وناقد (تونس).

وتكثر الحكايات العجيبة حول ترشيش المدينة السّاحرة بخضرتها فكانت «محطّ الرحال ومبلغ الآمال» [٢] لعدد كبير من الشخصيات الفذّة في التاريخ، فكانت ترشيش مكانًا آمنًا وفردوس الوافدين إليها، إلاّ أنّ هذا المكان في الرّواية يصبح مخيفًا وطاردًا لأبنائه «استيقظنا ذات يوم فإذا ترشيش غير ترشيش التي عرفناها، وإذا الكساد في كلّ مكان، والخوف على كل الوجوه» [٣]. ويعمّ الفزع مكانًا واسعًا من ترشيش و «كم تقسو ترشيش على أبنائها أحيانًا» [٤] فيتشتّتون في أصقاع الأرض بحثًا عن فردوس مفقود وقد سيطرت على بعض شخصيات الرّواية «هلوسات» [٥] متنوعة منها «الهلوسات السمعية، والحسية المشتركة أو اللمسية والشّمية والبصرية» [٦] ومثل هذه الأعراض المرضية «مدركات حسيّة لا وجود لها في الواقع الخارجي. ففي حالة الهلاوس يحسّ الفرد أحاسيس لها مقابل حقيقي في العالم الخارجي» [٧] وفي كلّ الحالات، الهلوسة مرض يؤدّي بصاحبه إلى مستشفيات الأمراض العقلية «ويرتبط محتوى الهلوسة بنوعية التجارب النفسية للفرد» [٨].

تشكو شخصيات رواية «هلوسات ترشيش» من أعراض الهلوسة في حياتها و «للكثير من الهلوسات دلالة رمزية مكبوتة» [٩] في باطن الشخصيات تتفجر دفعة واحدة بفعل مؤثّر خارجي فكانت الشخصيات في الرّواية واقعة تحت ضغط الهلوسة بأنواعها وتعتقد الشخصية المهلوسة أنها ترى صورًا في ترشيش «يظنّها المدرك حقائق خارجية مع أنها غير موجودة في الواقع، لذلك قيل الهلوسة إدراك كاذب» [١٠].

كانت الشخصية في الرّواية تعاني من مرض الهلوسة بأنواعه في حالة اليقظة والنوم «ودائمًا أستيقظ وأنا في حالة من الفزع الشديد، كوابيس وهلوسات تتوالى عليّ كل ليلة. أرى نفسي مصلوبًا على أبواب ترشيش» [١١] الجميلة الآمنة لأن «العنف والهيمنة والقسر والجزر يولّد أجواء قلقة في نفوس الناس» [١٢] بعد أن توترت الحياة السياسية في ترشيش فكانت المحاكمات لأفراد ينتمون إلى تيارات ونزعات سياسية [*] سنة ١٩٧٢م وعمّ القلق السّواد الأعظم من الناس إلى أن انفجرت أزمة اتحاد النقابات سنة ١٩٧٨م و «داهمت الشارع جموع غفيرة كانت تصيح وتهتف: الخبز، الحرية، الخبز، الحرية. في الحين بدأ الرصاص يلعلع من جميع الاتجاهات» [١٣] وتربّصت السلطة بالشعب «فأعلن في الخامسة مساءً عن حالة الطوارئ في البلاد بأسرها، وصدر قرار يمنع الجولان ليلاً في العاصمة، وفي مدن أخرى» [١٤] وسال الدمّ غزيرًا فتساقط الضحايا من مختلف الأعمار والفئات الاجتماعية فكان الحديث عن بركة الدم

يوم الخميس الأسود جانفي ١٩٧٨ في ترشيش «لم أكن أتصوّر أن تفضي المواجهة بين الحكومة واتحاد النقابات إلى هذه المأساة التي سوف توشّح البلاد بالسّواد لأعوام طويلة»[١٥].

وتفشّت في ترشيش أمراض نفسية بين صفوف الشعب نتيجة لهذا الوضع السياسي المأزوم وفقدان الأمان «وحسب الأطباء المختصين في قسم الأمراض العقلية، يعاني جلّ المرضى من مرض انفصام الشخصية، ومن الخوف المستمرّ من الموت، ويشعرون أنّ هناك أعداء يترصّدونهم في كلّ مكان ويحصون حركاتهم وسكناتهم حتى حين يكونون داخل بيوتهم»[١٦].

وطفقت وسائل الإعلام الغربية والمحلّلون النفسيون يتحدثون عن بداية «تاريخ حالة عصاب وسواسي»[١٧] يكتسح سكان ترشيش ممّا دفع شخصيات الرواية إلى الرحيل قسرًا «- سأرحل

- إلى أين؟!

- الغربة لا تكون إلا غربية!

- والشرق؟

- عجوز تقيّح وتعفّن»[١٨]

فترشيش- رغم موقعها الجغرافي في المغرب العربي - جزء من حضارة الشرق وامتداد له وجذورها فيه عريقة ولذلك ترفض الشخصيات الرحيل إلى الشرق لأنّ كلّ مدينة فيه هي ترشيش يسود العنف شوارعها والقبيلة سيّدة الموقف «الشرق لا يصنع الأفراد بل القبائل»[١٩].

وتتيه بعض شخصيات هلوسات ترشيش في مدن الغرب بحثًا عن الأمان والشهرة والكسب المادّي وتمكث شخصيات أخرى في ترشيش ملتزمة الصمت منقوقعة على الذات بل تنظر إلى الواقع وتشارك فيه أحيانًا بحذر، لأنّه واقع يشي بموت الشخصية الحقيقي والرمزي فصوّرت الرّواية الشخصيات تجدّف ضدّ تيّار العدم- خلال السبعينات وأوائل الثمانينات- متحدّية كلّ العوائق الاجتماعية والسياسية. وفي هذا التصوير حاول السّارد أن يرسم شخصياته رسمًا دقيقًا كما هي في الواقع دون أن يضفي عليها خياله الأدبي ممّا أعطى الشخصيات سمة الواقعية ذواتًا بشريّة تحيا وتموت في أرض ترشيش ضحية الهلوسات فكيف قدّم السّارد للقارئ الشخصيات في الرواية؟ وكيف وصف أمراضها؟ وهل وجد علاجًا لتلك الأمراض؟

البغي:

كانت شخصية البغي حاضرة في رواية «هلوسات ترشيش» والبغي شخصية سقطت في عالم الرّذيلة فهي تعيش في «ظل نبذ اجتماعي ومطاردة بوليسية

دائمة»[٢٠] ولذلك تلجأ البغي إلى «أمكنة معزولة ومحروسة»[٢١] في المدن وتمارس فيها البغاء «أقدم مهنة في التاريخ»[٢٢] داخل «بيوت قديمة، تفوح منها رائحة العفونة»[٢٣] وتقع تلك البيوت في «شوارع معتمة»[٢٤] مغلقة شبيهة بالسجون، رطبة بعيدة عن نور الشمس، تنتهي بأزقة ضيّقة تغوص في عالم السرّيّة والغموض وقد ثقل الهواء برائحة البخور المتزجة بروائح المني واللحم النيّء المعروض على الأبواب»[٢٥].

وعالم البغايا عالم خاص له قاموسه اللغوي وناموسه الاجتماعي، فالبغي «لا تتورّع عن عمل أي شيء»[٢٦] منذ أن قرّرت الانضمام إلى عالم البغايا فهي «لا تشعر بالعيب أو بالخجل»[٢٧] من الممنوعات التي يحرّمها المجتمع بل تتمرّد على الأخلاق لإثارة الرجال «كلمات بذيئة تندفع من الأفــواه التي تلوك الشـــوينجـــوم بلا انقطاع»[٢٨] وتبرز البغايا جمال أجسادهن وحركاتهن التي تثير الاشتهاء والرغبة»[٢٩] المكبوتة تنفجر من «عيون تلتهم الأجساد المترهلة المعروضة على أبواب الغرف الواطئة»[٣٠] وهكذا يبدو الجسد الأنثوي في المبغى عرضًا وطلبًا «وتحول العمل الجنسي معه إلى فعل ميكانيكي»[٣١] مع البغي فأصبحت «آلة ميكانيكية تصنع النقود بواسطة ساقيها وحركة شفتيها»[٣٢] فيتداول على البغي رجال عديدون من مختلف الأجناس والأعمار والأهواء ولايرون فيها إلا أكلة شهية «كأيّ شيء يؤكل، ويمتصّ ويستهلك بعيدًا عن قيمها الإنسانية، وعواطفها النبيلة، فكانت شكلاً ناقصًا غير إنساني، غير مكتمل»[٣٣] فالحضور المكثّف لصور شخصية البغي في رواية «هلوسات ترشيش» يكتمل «بسرد مفردات الجنس»[٣٤] بالعامية التونسية الأكثر إثارة وسوقية وهو قاموس لغوي خاصّ بالمبغى والبغايا وزوّاره الذين بدوا متوحّشين فحفل المبغى بغابة من العيون تبحث عن فرصة للافتراس فهي «عيون مثبتة على الأرداف المتدلية نحو الأرض الباردة على النهود المصورة الخاوية، على البطون التي يليت مثل أخياش استعملت أكثر من اللزوم»[٣٥].

فالبغي في «هلوسات ترشيش» «خاضعة مطيعة»[٣٦] يطبع الزبون على جسدها حرمانه ومكبوتاته الجنسية فتتبع له «حرية التنفيس عن رغباته السادية أو المازوشية أو الاثنين معًا»[٣٧] غير أنّ رواية هلوسات ترشيش لا تعرض «مرضى يكابدون حرمانًا»[٣٨] جنسيًا فقط في «مجتمع قمعي»[٣٩] من خلال شخصية البغي بل تكشف عن خفايا هذا المجتمع التقليدي في مرحلة من مراحل تطوّره فكانت شخصية البغي في الرّواية ضحية مخفية بين الجدران السميكة تدور عليها الأحداث فتثير الشفقة والتقزّز في القارئ «أرداف ضخمة تتدلّى كتلا، بطون لزجة كبصاق

المصــدورين، نهــود ذابلة كـــالليــمــون المتعفّن»[٤٠].

حضـرت أجسـاد البـغـايا في الرّواية «عملا أدبيًّا»[٤١] وإدانة لعصر بكامله تجلّت فيه «صورة الموت البشع»[٤٢] نتيجة ظروف سياسية واقتصادية ضاغطة كشفتها نظرات الضحايا في صمت «عيون متعبة، زائغة، محرومة، جائعة، حاقدة، غاضبة، منطفئة، ميتة، عمياء، عيون تنغرز كالسكاكين في عيون أخرى»[٤٣] ولغة العيون هي اللغة الأقوى في عصر القهر وانسداد أفق الديمقراطية وقد شمل القهر فئات كثيرة من شرائح المجتمع تجلّت صوره في كثرة البغايا والمبغى وروّاده وكانت البغي شخصية مهزوزة تؤسّس لموتها تدريجيًّا ولموت الآخرين شماتة وانتقامًا ممّن قادها إلى هذا الموقع، موقع الفناء الإنساني في أبشع صوره.

شخصية البهلول غرس اللـه

الشخصية في رواية «هلوسات ترشيش» كائن حقيقي لأنّ «الروائي يخلق شخصياته انطلاقًا من الواقع»[٤٤] فغرس الله «إنسان مـعـروف»[٤٥] في قـرية العـلا من ولاية القـيروان، لكنّه بهلول ومع ذلك يحظى بمكانة خاصّة لدى العامة ورغم جنونه ينطق بالحكمة أحيانًا فحاز «شخصية الولي، فهو يعرف كلّ ما جرى وما سيجري»[٤٦] في المكان القريب والبعيد، وهذه المعرفة «ليست وليدة الصدفة العمياء، إذ تتنزّل في حقل دلالي واحد، يحيل على معنى الخروج: الخروج عن الجماعة وعن المألوف الاجتماعي والاقتران بمقدّس مشبوه: الجان»[٤٧] ولذلك كان البهلول غرس الله من «الشخصيات العجائبية»[٤٨] التي تتجلّى هنا وهناك تأتي من الأفعال والأقوال المغايرة لنسق الشخصيات العاقلة فكان غرس الله «يظهر في أيّ مكان، إنّه عارف بكلّ شيء، وموجود في أيّ مكان، يظهر في اللحظات الحاسمة ليوجّه الأحداث وجهة خاصة»[٤٩] لما له من قدرة فائقة على «المعرفة بالغيب»[٥٠] في الخيال الاجتماعي ومن- هنا- جاء توظيف شخصية البهلول في الأدب بصفة عامّة ولا سيما في الرواية فقد وجد السّاردون في هذه الشخصية العجائبية «المنظومة الفكرية والتعبيرية الكفيلة بأداء الرّسالة الدّرامية التي يكابدون من أجلها»[٥١] استلهم السّارد شخصية البهلول غرس الله في الرّواية ليبرز موقفًا سياسيًّا نقديًّا سخر فيه من معارك العرب مع إسرائيل سنة ١٩٦٧م وما رافقها من ضجيج إعلامي مضخّم يهلّل بالنصر فانتهى بالهزيمة «صوت المذيع يهدر مشحونًا بالحماس والتحدي: أسقطنا ثلاثمئة طائرة من طائرات العدو في معارك هذا الصباح فقط! جنودنا البواسل على مشارف تل أبيب! سنستعيد أرض فلسطين قبل حلول

الليل، أيها الأبطال، أيها الشرفاء من المحيط إلى الخليج، لقد قربت ساعة النصر العظيم!»[٥٢].

ولدفع العزيمة في المقاتلين كان المذيع «يرغو ويزبد:- يا أحفاد علي بن أبي طالب، وخالد بن الوليد وطارق بن زياد، ها أنتم تثبتون مرّة أخرى أنكم قادرون على سحق الأعداء، ووضع إكليل المجد على رأس هذه الأمة العربية الخالدة. تقدموا. تقدموا إنّ نصر الله قريب!»[٥٣] ويصوّر السّارد حالة الفرح القصوى بالنّصر التي عمّت أهل قريته «مع كلّ كلمة ينطق بها المذيع، يفيض على وجوه الرجال حماس فيهلّلون ويكبّرون، ومن البيوت ترتفع زغاريد النساء.»[٥٤] إلاّ أن السّارد يلجأ إلى أسلوب السخرية من هذا الواقع فتبدت «السخرية نوعًا من تحرير الكائن من استبداد الواقع، ومن واقع بطولي أصبح خارج السياق»[٥٥] بعد أن كانت الهزيمة للجيوش العربية كما رآها غرس الله البهلول من أحراش جبال العلا: «وفجأة يطلع البهلول، غرس الله من رأس الشارع، وقد حرقت الشمس نصف جسده العاري، حتى بدا بلون النحاس، وتهدّل شعر رأسه الرمادي على كتفيه، وتعفّرت لحيته بالغبار والقش، سمعته يصيح بأعلى صوته ملوّحًا بعصاة في الفضاء:

– اسمعوا أيها الحمقى: إنّي أراهم كما أراهم يهرولون عبر صحراء سيناء، حفاة عراة، وسياط أحفاد موسى تلسع ظهورهم!..

يصيح البهلول، غرس الله من جديد:

– أيها الحمقى، إنّما تسمعونه كذب في كذب. وعليكم أن تتأكّدوا أنّ كل شيء انتهى الآن، وأنكم هزمتم شرّ هزيمة، وسوف يأتيكم الليل بالخبر اليقين!..

– لقد هزم العرب، ودخل اليهود القدس!»[٥٦].

كان غرس الله عالمًا بالغيب ومشاهدا عن بعد لوقائع الحرب في سيناء سنة ١٩٦٧م وبدا غرس الله أكثر حكمة من الزعماء والقادة العرب آنذاك فهو لسان الحق المعاكس للإعلام الرّسمي الذي يزيّف الحقائق فالهزيمة نصر والكذب صدق.. ولذلك استخدم السّارد في الرّواية غرس الله «اسمًا تنسب إليه الوقائع لكي تفهم»[٥٧] لأنّه قريب إلى نفوس العامّة وأكثر التصاقًا وتصديقًا لأفعاله وأقواله وله تحتمي العامّة في الأزمات فهو «الحامي والملاذ والسبيل المؤدّي إلى الحقيقة»[٥٨] المطلقة وما يزال البهلول في المخيال الاجتماعي «يكتسي طابع القداسة»[٥٩] فكلّ ما يصدر عنه رسالة مسلّمة وجب قبولها لأنها بركة من البركات كما شكّلها الاعتقاد الشعبي.

شخصية الصحفي صالح:

اشتغل صالح في بداية الخمسينات بالحقل الصحفي بدار الصباح فتيًّا ومحررًا إلا أنّه فصل من العمل نتيجة ولائه لصالح بن يوسف «بمناسبة الصراع العنيف الذي اندلع بين البورقيبية والنزعة اليوسفية بخصوص الاستقلال. ووجد اليوسفيون أنفسهم في صف المعارضة للدولة»[٦٠] فكانت الملاحقات والمحاكمات والاغتيالات في صفوفهم، وأصبح الموظفون أنصار صالح بن يوسف دون رزق ومنهم صالح الصحفي الذي يقتات من مبيعات الكتب القديمة بالدبّاغين إلى اليوم وبقي وفيًا وملتزمًا لنهجه السياسي اليوسفي متعلّقًا في نفس الوقت بشخص عبد الناصر يدافع عن مواقفه ويدحض آراء خصومه ممّا جلب له المتاعب والسخرية «صالح وهو صحفي قمي»، دائم المرض، شديد الولاء لعبد الناصر»[٦١] ويرى في شخص عبد الناصر المنقذ وفارس الأمة العربية ولذلك يتصدّى لأعدائه «أنا لا أسمح لك بأن تسخر من عظيم رفع رأس العرب عاليًا»[٦٢].

وتمت النقاشات في المقاهي بين المثقفين خاصّة بعد الهزيمة سنة ١٩٦٧م ثم اشتدّت بعد موت عبد الناصر سنة ١٩٧٠م وثمّة من رأى في شخصه عادلاً ومن رأى فيه ديكتاتورا خاصّة الإخوان المسلمون والشيوعيون الذين هاجموه بشدّة- أرى أنكم مثل أجدادكم لاتحبّون إلاّ حكامًا يجلدون ظهوركم على مدار الأربع والعشرين ساعة، وحين يقضون، تبكون عليهم بدموع العجائز الثكالى!»[٦٣].

وصالح الصحفي نموذج المثقف الملتزم بالناصرية وهو يعيش على الهامش مختلطًابجميع الشرائح الاجتماعية محاورًا في القضايا السياسية ومثله الأعلى جمال عبد الناصر رغم هجوم الخصوم عليه بعد وفاته وقد أبى السّارد أن تتسّم شخصية الصحفي صالح «هواء الحرية بل هي مكبّلة ترسف في أغلال فكره ومنطقه»[٦٤] فبدت شخصية محاصرة من السلطة ومن المثقفين أعداء عبد الناصر.

شخصية ياسين:

يشتغل ياسين مدرّسًا وفي الوقت نفسه ينشر مقالات في الدوريات العربية حين تضيق مساحة التعبير في الصحف المحلية خلال السبعينات «ولهذا عرفت هذه الفترة فراغًا ثقافيًا صارخًا»[٦٥] نتيجة محاصرة الرأي الحرّ فوجد ياسين متنفّسًا في الصحف اللبنانية إلاّ أنّ يد الرقيب لاحقته «لمّا حققوا معه قبل خمسة أعوام، وقتها نشر بعض النصوص والقصائد في إحدى المجلات البيروتية الكبيرة.. داهمت الشرطة شقته، وحملته إلى دائرة الأمن السياسي.. أهين وأذلّ، وربّما أجبر على

القيام بعمل لم يحبّذه على الإطلاق»[66] وكان ياسين ضحية وشاية من مثقف آخر ممّا يشي بفساد الحقل الفكري لما فيه «من المشاهد المرعبة لهذا الإرهاب الثقافي. مقالات التخوين المتكاثرة»[67] التي تهدف إلى تكميم الأفواه «كتب ذلك جمعة في جريدة النظام الرسمية مقالاً حمل فيه بشدة على الذين يتخذون من تشويه سمعة وطنهم الأمّ وسيلة للارتزاق»[68].

وقد تستعدي السلطة المثقفين ضد بعضهم البعض «فازدهرت غرائز الافتراس في النفوس والأقلام، وتحوّل المثقفون إلى ميليشيات فكريّة مسكونة بهاجس الإبادة»[69].

سيطر على المشهد الثّقافي شبح الموت فانهى ياسين حياته منتحراً «قد قرر أن يشنق نفسه بنفسه قبل أن تطاله مشنقة الملتحين»[70] وتبدو شخصية ياسين غامضة وانهزامية اختارت الانسحاب من الحياة بعد استفحال ظاهرة الإسلام السياسي- بداية الثمانينات- بدل المواجهة الفكرية وتنوير الرأي العام.

وقد برّر السّارد انتحار ياسين بسبب الرقابة التي «تهدف إلى منع الرأي المخالف وصدّ حرية الرأي»[71] المكتوبة والمسموعة فكان «ياسين.. يتدلّى من السقف ولسانه بطول الذراع»[72] عاجزًا عن الكلام ملتزمًا الصمت إلى الأبد ونهايته- هذه- احتجاج على الواقع الثقافي والسياسي الذي ينذر بانهيار كامل للقيم والمثل التي قد تفرز واقعًا جديدًا لم تتحدّد ملامحه بعد.

شخصية المحقق:

تبدو شخصية المحقق في رواية هلوسات ترشيش ضحية جهلها بالمصطلحات السياسية وضحية حيل الأستاذ/ فيلسوف التعاسة ومكره، فقد خضع الأستاذ إلى الاعتقال إثر أحداث فبراير ١٩٧٢م «وأثناء التحقيق معه، قال الأستاذ حين سُئل عن مذهبه الإيديولوجي:

- أنا من جماعة باخوس!»[73]

ومثل هذا المذهب لم يرد في ملفّات التحقيق، ممّا حيّر المحققين وهم يعلمون أنّ هناك في هذه البلاد الصغيرة مذاهب وفرق لا تحصى ولا تعدّ، فهناك تروتسكيون، ماويون، وستالينيون، جيفاريون وماركسيون تحريفيون وألبانيون وأنصار انتفاضة ٦٨ الطلابية، غير أننا لم نكن نعلم أبدًا أنّ هناك أيضًا باخوسيين!!»[74]

وبعد استنطاق الأستاذ وتعذيبه في الزنزانة قال «إنّ باخوس أيها السّادة هو إلاه الخمر عند قدماء الرومان!»[75].

وكانت شخصية المحققين فظة وغليظة هوايتها الجلد فجرّوا الأستاذ «بعنف إلى قبو معتم، تلطّخت حيطانه وأرضيته بالدّم وراحوا يقيّدون ساقيه ويديه»[76] ثم يأتيهم

الأمــر «علّقــوا ذلك الكلب في السـقف واضربوه حتى يعترف لكم بكل شيء!»[٧٧].

يعرض السّارد المحققين في حالة جديّة وصرامة وهيجان في حين كـان الأستـاذ يسخر منهم ويهزأ من معارفهم وبساطة تفكيرهم فكلّ اسم غـريب في نظرهم مذهب إيديولوجي دلالة على حالة الفزع والشكّ في كلّ شيء غـريب وقـد اهتمّ السّارد «برسم الشخصيات من الخارج»[٧٨] في أقبية التحقيق لأنها شخصيات آلية تنفّذ الأوامر دون تفكير فكانت ملامح تلك الشخصيات «ذات أوصاف كاريكاتورية، تحدّد الشخصية وتعطيها سمات تبعث على الفكاهة»[٧٩] وهي تبحث بجدية في قاموس المذاهب السياسية عن اتجاه سياسي يحمل اسم باخوس وقـد رسم السّارد تلك الشخصيات تفكّ رمز باخوس وكأنّها عثرت على سرّ جديد في عالم السياسة والمعارضة السّريّة قد تحقق به ترقية

– اتصلوا حالا بالضابط عبد الكريم. لقد أرسلناه إلى موسكو وبراغ ليدرس مثل هذه المذاهب الشيطانية، وأكيد أنه يمسك مفاتيح للموضوع، ليومين كاملين، غرق الضابط عبد الكريم في ملفاته وقواميسه السياسية.. وفي اليوم الثالث صعد إلى الطابق السادس ليقرّ بفشله»[٨٠].

قد رسم السّارد جمهور المحققين رسما سمته المشهد المسرحي المسلّي ولكنّه في نفس الوقت مشهد مسرحي درامي، قوامه جلاّدون غلاظ وهم المحققون وضحية وهو الأستاذ «رجل نحيف، بوجه شاحب تغطيه لحية خفيفة تتخللها بعض الشعرات البيض، وبعينين صغيرتين تبدو فيهما آثار سكر لا ينتهي. كان يرتدي معطفًا أسود طويلاً جعله شبيهًا بحاخام أنا حاخام الفسق قال الأستاذ في ما بعد[٨١] فالمقابلة بين الجلاد والضحية تحدّدها «السمات الأكثر برزوا في الملامح الجسدية للشخصية»[٨٢] التي تعكس الدلالة الاجتماعية والسياسية لعصر من العصور.

شخصية جمعة:

يرسم السّارد مجموعة من الشخصيات رفاق الدرب، أبناء الجيل نفسه فكان «يبني أشخاصه، شاء أم أبى، علم ذلك أو جهله، انطلاقًا من عناصر مأخوذة من حياته الخاصة، وأن أبطاله ما هم إلاّ أقنعة يروي من ورائها قصّته، ويحلم من خلالها بنفسه»[٨٣].

تعارف رفاق الدرب في أروقة الجامعة وفي مقاهي وحانات المدينة خلال السبعينات وقد عرفت تلك الفترة تحوّلات سياسية محلية ودوليّة أثّرت في التكوين الفكري والسياسي لجيل من الشباب فتبنّى اليسار الماركسي مذهبًا فكريًا يدافع عنه غير أنّ عددًا من هؤلاء انحرف عن توجّهه السياسي بعد مغادرته الجامعة «حدثني عن

جمعة وقال لي إنّ البعض يتهامسون بأخبار غريبة حوله، ويقولون إنّه ربّما بدأ يتقرّب من أولي الأمر وأصحاب النفوذ، ويتنكّر لأفكاره الاشتراكية والثورية التي عذّبنا بها طوال سنوات الجامعة.. ففي وجه جمعة عفونة تشي بأنّه قادر على سحق أقرب الناس إليه من أجل الوصول إلى هدفه»[٨٤].

شخصية جمعة متقلّبة حسب الظروف والمصالح الشخصية فقد بدأ نشاطه الفكري يساريًا ثوريًا متطرّفًا «جمعة الذي كان قبل عشرين عامًا يصول ويجول في معابر الجامعة، رافعًا أعلام الثورة الحمراء مزيّنًا صدره بتمثال برونزي لتشي جيفارا»[٨٥].

وهذا التقلّب- حسب السارد- في شخصية الطالب اليساري وهو يرفع الشعارات الثوريّة وينظّر لها ومثاله أشهر ثوّار العصر ولكن يسكن باطن ذلك الطالب الانتهازية التي تتجلّى بعد سقوط أقنعة الثورة وشعارها ثوري حتّى التخرّج من الجامعة وجمعة نموذج الطالب اليساري الذي سلك «نهج التطرّف اللفظي والرومانسية الثوريّة»[٨٦] فألهب رفاق دربه بخطبه الحماسيّة في الجامعة سنوات الاضطرابات فبدأ مناضلاً وزعيمًا شبيهًا بكبار قادة الثورات اليسارية في العالم «ساحة الجامعة تعجّ بجموع غفيرة من الطلبة، على الجدران يافطات تطالب بالدّيمقراطية، وبإقرار الحريّات العامة وتندّد بحرب فيتنام، وتمجّد الثورة الفلسطينية، الطلبة الزعماء يتوسطهم جمعة، وقد أطلق لحيته مثل شي جيفارا، وارتدى (جاكتة) عسكرية بليت من كثرة الاستعمال أيّها الرفاق علينا أن نصمد، تصفيق حار وهتافات حادّة. علينا أن نثبت للنظام أننا لا نخاف التهديد والوعيد وتهيج الجموع مثلما يهيج البحر عند اشتداد العاصفة تسقط الفاشية، بالروح، بالدم نفديك يا شعب»[٨٧].

وقد استشرف الأستاذ/فيلسوف التعاسة مستقبل ذلك الثوري قبل انحرافه وخيانة الرفاق فرأى فيه شخصية تبحث عن «الانتهازية ودروب الخلاص الفردي»[٨٨] للفوز برضا السلطة فعرض خدماته عليها واضعًا نفسه في مرتبة مخبر.

«لقد صدق الأستاذ حين قال لنا ذات مرّة إنّ جمعة سوف يصبح في سنّ الأربعين إمّا شرطيًا أو فقيهًا يملأ منخريه بالسعوط، ويكتب التمائم للمطلّقات والفتيات البائرات»[٨٩].

وبالفعل وقف جمعة في الصفّ المعادي لمصالح الجماهير وتنكرّ لمبادئه الثورية «فأقام صفقة - معلنة أو مضمرة - مع السلطان السياسي» [٩٠] دفاعًا عنه مخبرًا عن رفاق الدّرب.

وما يكتبه جمعة من مقالات التخوين دسًّا لرفاق الأمس «لا تختلف في شيء عن وشاية بوليسية»[٩١] ترمي بالمظنون فيه من الرفاق في غياهب السجون دون تهمة واضحة.

شخصية صلاح الأحدب:

شخصية صلاح تحمل تشوّهًا جسديًا واضحًا قد يقودها إلى الانحراف عن الشيوعية مذهبًا وقد «كان يقول إنّ البيان الشيوعي هو قرآن العصر الحديث»[٩٢] ممّا جعله يتخذ قرارات ومواقف تزداد مغالاة أو تطرّفًا ثوريًا»[٩٣] تميّزه عن باقي الرفاق ولكنّ التشوّه الجسدي الخلقي يثقله المرض «التصق عنقه بصدره، أصبح يتنفس مثل مخنوق»[٩٤] أعراض المرض والعاهة الجسدية والظروف السياسية جعلت صلاح الأحدب يتراجع عن أفكاره الشيوعية فهو كغيره من الرفاق «مرتد من الناحية الفكرية والسياسية»[٩٥] فوجد صلاح الأحدب في الإسلام ملاذه الأخير «ويقول لكلّ من يعترضه: اسمع لقد كنا مخطئين، نحن لا نستطيع أن نقفز على تقاليد مجتمعنا، وعلينا أن نقرّ بأنّ ديننا يشمل العديد من القيم الإنسانية العظيمة التي يمكن أن تساعدنا على بناء مجتمعات جديدة ومتقدمة»[٩٦].

وتعود ردّة صلاح الأحدب إلى ضعف قوامه النفسي وقد شاهد كيف يدفع أصحاب المبادئ «ضريبة باهظة التكاليف فسايرالميول السائدة»[٩٧] في أوسع الشرائح الاجتماعية لينعم بالطمأنينة على الأقل «فتقمّص دور التائب عن جرم لم يرتكبه، لكنه احتاج إلى ذلك لاستدرار غفران مؤسسات التخوين وفقهائها»[٩٨] ولاسيما بعد خيبات اليسار الشيوعي في البلدان العربية وتقلّص تأثيره في المجتمع فبات «هذا اليسار خارج الواقع الاجتماعي»[٩٩] رغم أنّ اليسار يزعم انحداره من صلب الطبقات الفقيرة ومن أجلها يقود الفعل الثوري.

شخصية نور الدّين الفرويدي:

تذهب نظريات فرويد في التحليل النفسي إلى أنّ النشاط الإنساني ولا سيما الفكري منه قوامه الجنس «فتغلغلت أفكار فرويد في حياتنا.. وأصبحت من العوامل المحركة لثقافتنا»[١٠٠] فأقبل طلاب الجامعة على مطالعة تجارب فرويد وتحاليله النفسية ورأوا فيها فتحًا جديدًا في المعرفة الإنسانية «ونور الدّين الذي يعتبر أن الليبيدو هو المحرّك الأساسي للكون منذ آدم وحواء»[١٠١] كان ضحية النظريات الجنسية» بعد أن اكتشف أنّ زوجته الجميلة تخونه مع لاعب كرة القدم»[١٠٢] فلم يتحمّل الصّدمة ودخل عالم الخمرة بحثًا عن السّلوى والنّسيان «نور الدين الفرويدي أصبح يرمي من البارات

ليلاً»[١٠٣] وهو يعاني من الضياع وإدانة المجتمع التي تلاحقه وقد أوهن الواقع «فحولته الاجتماعية والجنسية، أي أصبح إنسانًا مخصيًا لا يجدي نفعًا في الحياة ولا في السّرير»[١٠٤].

نهاية الشخصية في رواية هلوسات ترشيش نهاية مفزعة لأنّ الخصاء الجنسي والسياسي سمة من سماتها فكانت شخصية فارغة من كلّ مدلول اجتماعي وكلّ شحنة ثورية طبعت انطلاقتها الأولى ورسمت تجاربها في الحياة.

نفخ السّارد وضخّم المعارف الفكريّة والمواقف السياسيّة للشخصيّة ثم أحدث فيها ثقبًا لا يمكن رتقه فتنحدر الشخصية إلى العدم دون إثارة شفقة الآخرين أو التعاطف معها وشدّ أزرها لأنّ الشخصية قد اختارت طريقًا مسدودًا منذ البداية.

شخصية مصطفى:

شخصية مصطفى في رواية هلوسات ترشيش مغالية في التطرّف الثوري ومتشبّثة بفكرة النضال المستمر فكان «مصطفى يعبد تروتسكي عبادة أهل الجاهلية لّلات والعزّى»[١٠٥] وهي عبادة عمياء «للشيوعية كما يراها ليون تروتسكي، ومبدؤها العمل على بثّ بذور الفتنة وإشعال الثورات في جميع أنحاء العالم كلّه بواسطة حرب ساحقة تقوم بها الطبقات»[١٠٦].

ولكنّ الجانب الثوري في مصطفى ينطفئ بسرعة بين الأحضان الدافئة والأسرة المخملية وسيولة النقود دون مجهود فحقّق قفزة نوعية من عالم الفقر إلى عالم الغنى جعلته في طبقة البورجوازية التي حاربها وهو طالب «ومصطفى التروتسكي تزوّج شقراء من بنات الحسب والنسب، أصبح مديرًا لأحد البنوك وحين يشاهد واحدًا من أصدقاء الماضي يلوذ بالفرار، ولكن يحدث بين وقت وآخر أن تقع العين في العين فلا يستطيع الإفلات منك وعندئذ يهشّ ويبشّ ويأخذك إلى بار أفريكا في الطابق الخامس ويقول لك: اسمع يا صديقي الأفكار شيء والواقع شيء آخر، وعليك أن تدرك جيّدًا أن المال هو الذي يسيّر العالم الآن وليست النظريات والإيديولوجيات والشعر . كل هذا هراء في هراء، وأنا فهمت هذا، وأعتقد أنّي وجدت طريقي، لذا أنا سعيد كما أنت ترى!» [١٠٧].

شخصية مصطفى يسكنها ماضيها الثوري البائس وقد طوته لذّة المال وإذا استفاق ذلك الماضي بفعل قادح يبدو مصطفى ككلّ «الاعتذاريين عامّة أكثر حماسًا لتقديم الحجج العقلية دفاعًا عن مواقفهم»[١٠٨]. يجسّد مصطفى الشخصية الاعتذارية في مظهرها وسلوكها، ومحاولة طمس معالم الماضي الثوري كأنّه جريمة أو لعنة القدر التي تلاحق الثائر المرتّد فتشدّه

بين الحين والآخر إلى ماضيه رغم انسلاخه الطبقي وانحيازه إلى طبقة جديدة تسلّقها حديثًا قد لا تعترف به لأنّه دخيل عليها فيكون ملحقًا بها لا غير.

شخصية صلاح:

لم يحدّد السّارد هوية صلاح الفكرية والسياسية غير أن الأحداث الحافّة بشخصية صلاح تشيرإلى انتمائه لليسار الماركسي أثناء الاضطرابات الطلابية والتلمذية فبراير ٧٢، فرسم السّارد صلاحًا في مرحلة جنون لشدّة ما تحمّل جسده من عنف بدائي «حتى صار عودا، وتهدّلت لحيته، وتشقّقت قدماه، وسال ريقه على صدره وبين وقت وآخر، يصيح في الناس: يا شعب الناموس والخنفوس، يا أهل الشقاق والنفاق، يا أمة ضحكت من جهلها الأمم.. ثم يفتح سرواله ويبول على الجدار المقابل»[١٠٩].

هذه الشخصية ضحية التعذيب في الأقبية المظلمة وقد تزول الشخصية من الوجود بفعل التصفية الجسدية أو الاختطاف فيكون الاختفاء والتعذيب الوحشي ومثل هذه الإجراءات اتخذت «أسلوبًا عاديًا للحكم»[١١٠] في فترات العصيان المدني والتمرّد على السلطة «وصلاح الذي أرغموه على الجلوس عاريًا على الزجاج المكسور، عقب انتفاضة فبراير، أصيب بالاختبال»[١١١] لأنّ أسلوب تعذيب البشر للبشر تجاوز صور العذاب في جهنّم فسعى الجلاّد في رواية هلوسات ترشيش إلى «وأد الرّجولة عن طريق تأنيث الجسد» [١١٢]في شخصية صلاح فجعلت منه «مواطنًا ممتثلاً ومطيعًا» [١١٣]إلى أن تحول صلاح المتمرّد إلى «مسخ مشوّه، ومعذّب مطارد بالكوابيس، والخوف والمعاناة»[١١٤]فيتلذّذ الجلاد وقد بلغ ذروة المازوشية باثًا الرعب في كلّ الأمكنة فكان الرّدع للجميع من خلال جنون صلاح الذي لا يعرف ماضيه ولا مستقبله ففقد كلّ معاني الحياة الإنسانية وهو يجرّ أذيال هزيمته أمام السلطة القامعة والمجتمع الشّامت يسخر من صلاح ويتندّر بأقواله وأفعاله ويتفادى اللقاء معه لأنّ جنون صلاح يمثل خطرًا على أفراد المجتمع ولذلك أهمل صلاح في الشوارع دون رعاية اجتماعية يجني ثمار معارضة السلطان ونقده وقد كانت شخصية صلاح مسرحًا لعنف الجلاّد إلى أن سقطت في بؤرة الجنون فاقدة للعقل المرشد فكان فناؤها تدريجيًا تحت أنظار الجميع بما في ذلك رفاق الدّرب الذين رأوا في جنون صلاح جنونهم وعبرة فكفّوا عن الشعارات والفعل الثوري بحثًا عن الأمان.

شخصية رضا

«شهد القرن العشرون شعرا ذا لون موسيقي جديد، أطلق عليه اسم الشعر

الجديد أو الحديث أو الشعر المعاصر أو الشعر الحر، وكل هذه التسميات تطلق على مسمّى واحد هو الشعر الذي يعتمد الشاعر فيه على التفعيلة - لا البيت ذي التفعيلات المتعددة - أساسًا للنظم ويختلف فيه عدد التفعيلات من بيت إلى بيت»[١١٥] ولقي هذا الفن الشعري أنصارًا ومعارضين «وأمّا رضا.. كان يدافع بشراسة عن القصيدة الحرّة ويسخر من الشعر القديم، شعر الأطلال والإبل وغبار الصحارى»[١١٦] وهذه الثورة على الشكل التقليدي للقصيدة العربية تهدف إلى الدخول «في مغامرة حضارية إبداعية جديدة، من هنا لم تعن المعاصرة الثورة على الشكل التقليدي فحسب بل الثورة على الأغراض القديمة من مدح وهجاء ورثاء وغزل»[١١٧] وحجّة شعراء القصيدة الحرّة أن هذه الأخيرة قادرة على استيعاب قضايا العصر وتحوّلاته فاستفادوا من أوزان الشعر الغربي«فإذا هم يقعون في هوّة سحيقة أشدّ وطأة، هي تقليد الشعر الغربي، لذلك بدت هذه الحركة هجينة عن التراث غريبة، منبتة عن أصوله وجذوره»[١١٨] وهذا دفع المحافظين إلى اتهام دعاة الحداثة الشعرية بالتغريب فتراجع بعض الشعراء عن هذا النوع من الكتابة الشعرية ومنهم رضا في هلوسات ترشيش «أصبح يسبّح بحمد الخليل بن أحمد الفراهيدي صباح مساء، ويقول إنّ جميع الشعراء المحدثين عملاء للغرب والصهيونية العالمية وخونة لأمتهم وللغتهم ولتراثهم »[١١٩] ولم يكن هذا الادّعاء سوى ركوب الموجة السّائدة آنذاك وهي مواجهة الامبريالية وحلفائها في جميع الحقول بما في ذلك المجال الإبداعي فوجد رضا فرصة للعودة إلى القصيدة العمودية وليست عودة مبدئية وإنما هي عودة غائية تقرّبًا من السياسي لكسب مواقع ومنافع فأنشأ رضا «يكتب قصائد عصماء في جميع المناسبات الوطنية بما في ذلك عيد ميلاد.. قبل عامين تقريبًا عيّنوه رئيسًا للجنة رقابة النصوص الأدبية ، ومستشارًا لوزير الثقافة، وأمينًا عامًا لمصلحة الفنون الشعبية وخلال انتفاضة فبراير ، كان أوّل من فتح النار على النقابات وعلى العمال الذين سمّاهم بالغوغاء »[١٢٠].

وجسّد رضا بهذا السلوك الانتهازية في أجلى مظاهرها فاعتبره السّارد «بيدقًا وبوقًا لدى السياسي»[١٢١] يبرّر أخطاءه ويزيّنها في قصائده العمودية ليغدو المثقف النموذج والوطني الأمثل في زمن «خفت فيه صوت المثقف وتراجع دوره لصالح مؤسسات ثقافية مزيّفة وأصوات ثقافية ممسوخة »[١٢٢] من أمثال رضا التي كانت تقلّباته الشعرية والسياسية تعبيرًا «عن اضطراب نفسي وضياع ذهني وفراغ مذهبي»[١٢٣] في جعله ممّا جعل تلك الشخصية متذبذبة في الإبداع بين نمطين

في الكتابة الشعرية وبين موقفين في السياسة وأخيرًا انحازت إلى المدح والتكسّب متنازلة عن كل موقف مبدئي لأن تكوينها النفسي منذ البداية مهيّأ لقبول المتناقضات.

شخصية زينب

كانت الجامعة التونسية – خلال سنوات السبعينات كما صورتها رواية هلوسات ترشيش – «مصدر قلق سياسي للسلطة بجانب المعمل والشركة والشارع والمسجد، بل إنّه في الوقت الذي تغفو فيه المؤسسات الأخرى فإن الجامعة ظلّت تعكس أصداء المطالب الاجتماعية المقموعة»(١٢٤) ممّا جعل الجامعة التونسية مسرحًا لأحداث جسام ساهمت فيها كلّ القوى السياسية المتصارعة في البلاد بشكل أو بآخر فكانت الجامعة مركز اهتمام تلك القوى المتباينة أحيانًا والمتحالفة أخرى وبين هذا وذاك يدفع الطلبة فاتورة الخلافات فنشأت في الجامعة تيّارات سياسية كثيرة انتمى إليها الطلبة ذكورًا وإناثًا في حماس ثوري وساهمت الطّالبات في مواجهة قوّات الأمن وكنّ يشحذن همم الرفاق للتصدّي، وزينب في رواية هلوسات ترشيش نموذج الطّالبة الثائرة في جموع الرجال «زينب؟ أين أنت يا زينب الجميلة.. لقد اختفت فجأة، ولا أحد يدري إلى أيّ وجهة اتجهت، ترى أيّ ريح خبيثة حملت تلك الغزالة السمراء بعيدًا عنا، آه كم أنا مشتاق إليها!.. كنت تزغردين وسط هراوات الميليشيات والقنابل المسيلة للدموع»(١٢٥) وتكتمل زينب طالبة ثائرة بجمال جسمها المثير فتزيد في تمرّد عشاقها «زينب في البلوفر الأحمر وبنطلون الجينز، تدور وتدور دون أن تكفّ عن التدخين. نهداها أجمل من كل ثورات العالم.. شفتاها مكتنزتان.. والعيون تلتهم كفلها الذي جعله بنطلون الجينز يبدو أكثر استدارة وإثارة. النساء الجميلات يصبحن أجمل حين يثرن»(١٢٦) .

كانت زينب في هلوسات ترشيش على مدى سنوات السبعينات «شاهدا عليها وطرفا فاعلاً فيها»(١٢٧) وركّز السّارد في رسم جسد هذه الشخصية الأنثوية دون فكرها ممّا جعلها كائنًا جنسيًا يلتفّ حوله المكبوتون للتنفيس ولو بالنظر في أحرج المواقف «الشرطة والميليشيات تطوّق الجامعة.. يمتلئ الهواء بدخان خانق، وتتدافع الجموع الغفيرة هاربة وسط القنابل المسيلة للدموع، وهراوات الميليشيا، ثم تفيض على الأحياء الفقيرة المحيطة بالعاصمة وهي تهتف غاضبة: بالروح بالدم نفديك يا شعب»(١٢٨).

إن تداخل ما هو جنسي بما هو سياسي في شخصية زينب يقود حتمًا إلى هزيمة الشخصية الأنثوية في الرواية وضياعها وتلاشيها دون أن تترك أثرًا في المكان

عنوانًا لها ويجسّم غيابها النهائي عن مسرح الأحداث بعدسنوات الجامعة ضياع جيل بكامله «أين أستطيع أن ألقاك يا زينب العزيزة حتّى أشكو إليك هموم أبناء جيلي المهزوم.. جيلي الذي هام بك»[١٢٩].

وشخصية زينب هي شخصية جيل الرفض والثورة وجيل التجنيد والسّجون «ثم استيقظنا لنجد أنفسنا في إحدى الثكنات الكثيبة المرمية وسط الصحراء»[١٣٠] وتمّ ذلك فيما بين «شهر أكتوبر - نوفمبر ١٩٧٢: اعتقالات واسعة في صفوف الطلبة مئات منهم يتعرّضون للمحاكمات السياسية وحملات التجنيد»[١٣١] وتحمل شخصية زينب ألوان العصر فلم يقدر السّارد على بنائها بناء فنيًا متماسكًا لتتمكّن تلك الشخصية من خوض الصراع لإثبات الذات فبدت زينب وكأنّها قادمة إلى عالم السياسة من بوابة الجسد إغراء وإثارة - علم السّارد بذلك أم لم يعلم - فبدت شخصية منقوصة فارغة من كلّ محتوى فكري أو إنساني وقد رسم السّارد جسدها بكلّ تفاصيله فكادأن يرمي بشخصية زينب في عالم البغاء السياسي لأن توظيف جسد الأنثى لكسب الأنصار شائع في المجتمعات المكبوتة تجمعها أنثى لصياغة القرار السياسي كما تفرق الأنثى أيضًا تلك المجتمعات بفضل جسدها وهذا يدلّ على أن المرأة ما تزال قيمة جسدية لافكرية في تلك المجتمعات بما في ذلك الجامعات منبر العلم والثورة.

شخصية الراوي

شخصية الراوي في هلوسات ترشيش تدور حولها الأحداث وبها تتجدّد لأنّ الراوي لا يستقرّ في مكان فهو مجبول على الترحال والتنقّل وقد ورث عن أجداده «حبهم للترحال والتّيه» [١٣٢]فهم بدو يهيمون على وجه الأرض بحثًا عن الماء والكلأ، لا يعترفون بالحدود الفاصلة «يمشون دائمًا وأبدًا حتّى لكأن الريح في أقدامهم»[١٣٣].

ظلّ الراوي وفيًا لسلوك أجداده حتّى «أنّ عشقه للتيه ظلّ أقوى من كل شيء»[١٣٤]ولكنّ هذا التّيه لم يكن في الصحارى والقفار بل كان تيهًا بين المدن «لسنوات طويلة ظلّ يتيه من برّ إلى برّ تمامًا مثل أبطال الرحلات في الكتب القديمة»[١٣٥]فهو تاه في باريس ومدريد ودبلن وامستردام ونيويورك وروما وكوبنهاغن وروندة وبراغ وأثينا وبرلين وفينا وميونيخ.. وله في كلّ مدينة قصّة ومغامرات مع نماذج بشرية مختلفة الأذواق وفي الوقت نفسه كان «ذلك التيه بين النساء»[١٣٦] في أوروبا وهي عادة درج عليها رجال الجنوب مع بنات الشمال فكان الواحد منهم غازيًا لأوروبا من خلال نسائها كما جاء في رواية الطيب صالح موسم الهجرة إلى الشمال وتتحدّد ملامح «الفحولة بين الرجل والمرأة»[١٣٧]في

شخصية الراوي في رواية هلوسات ترشيش من خلال معاشرته بسهولة لنساء ظامئات للجنس مع هذا العربي الوافد من شمال إفريقيا ورغم تلك التجارب الجنسية والترحال الطويل فإنّ الرّاوي يعود إلى الوطن الأمّ.

كان يستمتع بإبداعات عباقرة تلك المدن لأنه كان يهوى الأدب ومغامرات الأدباء في الحياة وكان يجد لذّة في الاقتفاء بسيرهم ويتشبّه بشخصياتهم سلوكًا ومظهرًا ووجد في آثار بعضهم سلوى فكرية فنسي جذوره وقد «علّمه ترحاله الطويل أن يمقت الحنين »[138]إلى الأهل والمكان بعد أن تغرّب «طيلة عشرة أعوام»[139] تغيّرت خلالها معالم المدينة والوجوه «بدت لي المدينة رازحة تحت وطأة الخوف، كما أنها مهدّدة بكارثة وشيكة»[140]وهو يشير إلى المتغيّرات السياسية في بداية الثمانينات وأثر الإسلام السياسي في الرأي العام «شرع الملتحون يحرقون بماء النار وجوه النساء والقضاة والأطفال ورجال الشرطة وكوادر الحزب الحاكم، بعثوا برسائل تهديد إلى العديد من المثقفين والشعراء »[141]ممّا جعل الرّاوي يتساءل عن الخطر الدّاهم «كأنني من أهل الكهف. هل تغيّرت البلاد إلى هذا الحدّ حقًّا»[142]وسرعان ما تنفرج الأزمة وتتغيّر ملامح المدينة معلنة عهدًا جديدًا . فالرّاوي «على مهل يقطع باب البحر. لا سيارات سوداء . لا شرطة. لاوجوه عابسة أو فزعة. لا أخبار عن عصابات الملتحين. لا تمثال للزعيم. وهو يغوص في تلك الشوارع الضيّقة المتداخلة قلبه مفعم بغبطة لا مثيل لها»[143].

ويزور الرّاوي قريته العلا ويطيب له المقام و «يتنفس الصّعداء من الصحراء جئت وإلى الصحراء تعود»[144] فيحطّ رحال السّفر وقد «رسم الحركة الداخلية لحياته»[145] مطمئنًا في أمكنة الفزع سابقًا «ممّا ييسّر على الأقل تلك المصداقية الأساسية بالنسبة إلى الرواية»[146]وقد اختار لها الراوي «نماذج موجودة حية»[147]من الشخصيات بالقرية والمدينة تواصل معها الرّاوي فاكتشف وجه وطنه المشرق بعد أن أطلّ عليه فجر جديد.

الخاتمة

انتقى حسونة المصباحي شخصيات رواية هلوسات ترشيش من الواقع، وهي شخصيات عرفها عن كثب وتقاسم معها ألوانًا من العيش ويبدو المصباحي متعلّقًا بشخصيات عرفها في الحياة الطالبية بالجامعة التونسية سنوات السبعينات وأوائل الثمانينات، وتنتمي تلك الشخصيات إلى اليسار في نضالها ومواقفها اليومية وقد عرفت بعض الشخصيات ردّة أفضت أحيانًا إلى أقصى اليمين والانتهازية السياسية، وتلك الشخصيات المنهارة تحت ظروف معيّنة تلتقي مع حسونة المصباحي-

وهي صورة منه- في تخلّصه من التأثيرات السلبيّة للإيديولوجيات التي عمّقت تجربته في الحيــاة وهو مــدمن على مطالعـــه الأدبيات والتحاليل السياسية الماركسية اللينينية وكلّ ما يصدره الشيوعيون من شهادات حول السجون والمحاكم في أنحاء العالم.

والشـخـصـيـات في رواية هلوسـات ترشيش جيل بأكمله فتح عيونه على نشيد الاستقلال وأنغام الحرية والسيادة الوطنية، ولكنه في نفس الوقت يتـأثّر بالتـيـارات والمذاهب الفكرية والسياسية الوافدة ولا سيما الشيوعيّة وتفرّعاتها فيسقط في المطاردات والاعتقالات والمحاكمات ثم الهجرة إلى خارج الوطن.

قدّم المصباحي الشخصيات في الرّواية مهووسة تعاني من انفصام الشخصية تتخيّل أشياء غير معقولة وتعاني عقدة الاضطهاد السياسي داخل الوطن وخارجه، وهي شخصيات مأزومة عجائبية تحمّل الآخر مسؤولية فشلها ممّا يبرهن أنّ دخولها عالم السياسة لم يكن افتتاح بل كان بحثًا عن اللّذة والتحرّر الجنسي في أحضان اليسار، وقد بدأت آنذاك بعض التيارات السياسية توظّف الجنس لجلب الأنصار ورفعت شعارات لهذا الغرض صدّقتها بعض الشخصيات فدفعت ضريبة طمعها في أقبية السجون.

تزعم الشخصيات في الرّواية البراءة والطهر لأنّها تتحمّل مسؤولية الثورة الاشتراكية إلا أنّها تسقط وسط الطريق مهزومة متراجعة عن مبادئها بحثًا عن موقع مريح أو الانتحار أو الهروب إلى الخارج، وهي سمة بارزة في شخصيات حسونة المصباحي فلا يعثر القارئ على شخصية واحدة بمشروعها الفكري ووصلت إلى غايتها، فكانت الشخصيات في الرواية غير مكتملة البناء الفنّي فإمّا هي ثورية حتّى التخرّج أو هي محتالة ماكرة فلا أثر لشخصية نمطية يمكن أن يتعاطف معها القارئ حتّى لو أنّها توقّفت في منتصف الطريق ولم تصل إلى هدفها الثوري.

حصر المصباحي الشخصيات في اليسار الماركسي ممّا جعلها تغوص في الإيديولوجيا رافعة شعارات لا يستسيغها المجتمع التقليدي ويضاف إلى ذلك أنّ تلك الشعارات كانت بين جدران الجامعة لم تلامس أوسع الشرائح الاجتماعية، فكانت نبتة غريبة في تربة غريبة معًا عجّل بموتها فاندثرت الشخصيات وتلاشت بين الدّروب في ضياع لا مثيل له لأنّها تعاني من المسخ الفكري فلا هي اشتراكية ولا هي رأسمالية ولا هي غربية أو شرقية وهو ما جعلها مشوّهة فلا تعي ماضيها ولامستقبلها لأنّها شخصيات هشّة تتأثر بسرعة بما يحدث في العالم وتقلّد دون دراية، وقد تكون تلك الشخصيات تحبّ البروز والظهور لا غير من باب خالف

تعرف فوجدت في عالم السياسة وفي الجامعة افقًا رحبًا للتنفيس عن المكبوت فإذا بها تقع في كبت السلطة، وتدفع ضريبة الثمن وسقوطها في فخّ السلطة رشوة وقد سعت إلى ذلك سعيًا تحت غطاء شعارات تقدمية.

عرّى حسونة المصباحي شخصيات هلوسات ترشيش وهو يعيش في الخارج، فأحضر تلك الشخصيات من الذاكرة ليبيّن ماضيها راسمًا خطّ تطوّرها لمعرفة مصيرها فلم يكن مشرقًا لأنّ أكثر الشخصيات نمت وهي تحمل في داخلها بذور فنائها من طمع وانتهازية سياسية ولامبالاة فالواقع يرشح بمزالق كثيرة لاتقدر شخصيات هلوسات ترشيش على اجتيازها، وحسونة المصباحي لم يحصّن الشخصيات بآليات دفاع فكرية مبدئية تمكّنها من الثبات في وجه الإغراء أو الانتحار أو البحث عن بديل خارج الوطن.

الهوامش

١- أبو بكر عبيد البكري، المسالك والممالك، الدار العربية للكتاب، ج٢، ص٦٩٧- ٦٩٨.

٢- حسونة المصباحي، هلوسات ترشيش، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط (١) المغرب ١٩٩٥، ص٤٤.

٣- م.ن، ص٩٠.

٤- م.ن، ص٧٢.

٥- م.ن، ص١٢٢.

٦- موسوعة علم النفس والتحليلي النفسي، دار العودة، ج٢، ط (١) بيروت ١٩٧٨، ص٣٤٥.

٧- معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية ط (١) بيروت- (د.ت)، ص٤٧٧.

٨- موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ج (٢)، ص٣٤٤.

٩- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الحديثة، ط (٢)، القاهرة ١٩٧٩، ص٤٦٠.

١٠- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢، ص٥٢١.

١١- هلوسات ترشيش، ص٩٥.

١٢- فؤاد اسحاق الخوري، الذهنية العربية، العنف سيّد الأحكام، دار السّاقي ط (١) بيروت ١٩٩٠، ص ٢٩.

(*)- تمّت محاكمة أكثر من مئة عنصر من الحركة الطلابية بتهمة إثارة الشغب بتاريخ ٩فيفري ١٩٧٢ والمتّهمون ينتمون إلى تيّارات سياسية سرّية منها: التجمّع

التونسي للدراسات والعمل الاشتراكي، وطليعة العملة التونسيين والشيوعيون والتجمع التونسي الماركسي اللينيني.

١٣- هلوسات ترشيش، ص١٢٢.

١٤- م.ن، ص١١٩.

١٥- م.ن، ص١١٨.

١٦- م.ن، ص٤٢.

١٧- سيغموند فرويد، التحليل النفسي للعصاب الوسواسي، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ط (١) بيروت ١٩٨٧، ص٧.

١٨- هلوسات ترشيش، ص١٩.

١٩- م.، ص٢٤.

٢٠- عبد الله عبد الغني غانم، البغايا والبغاء، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية ١٩٩٠، ص٢٥١.

٢١- ابراهيم محمود، الجنس في القرآن، رياض الريس للنشر، ط (١) لندن ١٩٩٤ ص ٢٠٠.

٢٢- سلام خياط، البغاء عبر العصور، رياض الريس للنشر ط (١) لندن ١٩٩٢ ص١٥.

٢٣- م ن ص، ١٠٧.

٢٤- حسونة المصباحي، هلوسات ترشيش ص٨٢.

٢٥- م. ن ص ٨٢.

٢٦- البغايا والبغاء ص ٢٥٧.

٢٧- م. ن ص ٢٥٨.

٢٨- هلوسات ترشيش ص ٨٣.

٢٩- محمد صادق صبور، البغاء عبر العصور، المكتبة الثقافية، ط (١) بيروت ١٩٩٦، ص ١٨٦.

٣٠- هلوسات ترشيش ص٨٣.

٣١- محمد كمال اللبواني، الحب والجنس، رياض الريس للنشر ط (١) لندن ١٩٩٤ ص ٨٢.

٣٢- غالي شكري، أزمة الجنس في القصة العربية، دار الشروق ط (١) بيروت ١٩٩١، ص١٠٠.

٣٣- أزمة الجنس في القصة العربية ص ١١٩.

٣٤- الجنس في القرآن، ص ١٩.

٣٥- هلوسات ترشيش ص ٨٣.

٣٦- جلال الدين سعيد، فلسفة الجسد، دار أمية ط (١) تونس ١٩٩٣ ص ٨٩.

٣٧- البغاء عبر العصور، ص ١٠٦.

٣٨- سيغموند فرويد، النظرية العامة للأمراض العصابية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ط (٢) بيروت ١٩٨٦ ص٧٥.

٣٩- عبد الصمد الديالمي، المعرفة والجنس- من الحداثة إلى التراث- منشورات عيون المقالات ط (١) الدار البيضاء، المغرب ١٩٨٧، ص١٧.

٤٠- هلوسات ترشيش ص ٨٣.

٤١- رمسيس عوض، الثالوث المحرم، دار الهلال عدد ٥٢٤، ص ١٦٥، القاهرة ١٩٩٤.

٤٢- هلوسات ترشيش ص٨٢.

٤٣- هلوسات ترشيش ص ٨٣.

٤٤- عبد الوهاب الرقيق، في السّرد، دار محمد علي الحامي ط (١) صفاقس تونس ١٩٩٨، ص ١٢٧.

٤٥- م. ن ص ١٢٦.

٤٦- سعيد يقطين، قال الراوي، المركز الثقافي العربي، ط (١) الدار البيضاء/ المغرب ١٩٩٧ ص ١٠١.

٤٧- منصف النّايب، الصوفية وأهل الطّرق في المخيال الاجتماعي- البلاد التونسية في الفترة الحديثة أنموذجا- الحياة الثقافية، تونس، عدد ١١٢ فيفري ٢٠٠٠ ص ٤٠.

٤٨- قال الراوي ص٩٩.

٤٩- م. ن ص ١٠٢.

٥٠- م. ن ص ١٠١

٥١- توفيق بن عامر، التراث الصّوفي بين التاريخ والفكر والإبداع، الحياة الثقافية، تونس، عدد ١١٢ فيفري ٢٠٠٠، ص ٥.

٥٢- هلوسات ترشيش، ص ٩٩.

٥٣- م. ن ص ١٠٠.

٥٤- م. ن ص ٩٩.

٥٥- محمد علوط، السخرية واللعب، الكرمل، عدد ٤٠- ٤١ قبرص ١٩٩١ ص ٢٨٦.

٥٦- هلوسات ترشيش ص ١٠٠.

٥٧- البشير الولاتي، كائنات لغويّة حيّة، شخصيات الصّاهل والشاحج للمعرّي، كتابات معاصرة عدد ٢٦ بيروت ١٩٩٦ ص ٦١.

٥٨- منصف النّايب الصّوفية وأهل الطرق في المخيال الاجتماعي- البلاد التونسية في الفترة الحديثة أنموذجًا- الحياة الثقافية تونس عدد ١١٢ فيفري ٢٠٠٠ ص ٣٩.

٥٩- الحبيب النهدي، البركة بين المقدّس والدنيوي- دراسة اجتماعية- الحياة الثقافية، تونس عدد ١١٢ فيفري ٢٠٠٠ ص ٣٤.

٦٠- محمد كرّو: المثقفون والمجتمع المدني في تونس، المستقبل العربي، بيروت عدد ١٠٤ أكتوبر ١٩٨٧ ص٥٨.

٦١- هلوسات ترشيش ص ٦٢.

٦٢- م. ن ص ٦٢.

٦٣- م. ن ص ٦٢.

٦٤- ابراهيم السّعافين، تطوّر الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام- ١٨٧٠- ١٩٦٧- دار المناهل ط (٢) بيروت ١٩٨٧ ص ٤٥١.

٦٥- محمّد كرّو: المثقفون والمجتمع المدني في تونس، المستقبل العربي، بيروت عدد ١٠٤ أكتوبر ١٩٨٧ ص ٤٩.

٦٦- هلوسات ترشيش ص ٨٨- ٨٩.

٦٧- عبد الإلاه بلقزيز، في الإرهاب الفكري، الكرمل، رام الله، فلسطين عدد ٥١ ربيع ١٩٩٧ ص ٢٩٧.

٦٨- هلوسات ترشيش ص ٨٨.

٦٩- عبد الإلاه بلقزيز، في الإرهاب الفكري، الكرمل، رام الله، فلسطين عدد ٥١ ربيع ١٩٩٧ ص ٢٩٩.

٧٠- هلوسات ترشيش ص ٩١.

٧١- جلول عـزونة، الإبداع والرقـابة، المسـار عدد ٨ تونس ١٩٩١ ص ١٣٤.
٧٢- هـلوسـات تـرشـيش، ص ٨٨.
٧٣- هـلوسـات ترشـيش، ص ٥٩.
٧٤- م.ن ص ٦٠.
٧٥- م.ن ص ٦١.
٧٦- م.ن ص ٦١.
٧٧- م.ن ص ٦٠.
٧٨- تطوّر الرواية العـربية الحـديثة في بلاد الشام ص ٤١٠.
٧٩- م.ن ص ٤١٠.
٨٠- هلوسات ترشيش ص ٦٠.
٨١- م.ن ص ٦٢.
٨٢- تطوّر الرواية العـربية الحـديثة في بلاد الشام ص ٤١٠.
٨٣- ابراهيم السعافين، تطوّر الرواية العربية الحديثة في بلاد الشام، ص ٤٦٣.
٨٤- هـلوسـات تـرشـيش، ص ١٠١.
٨٥- م.ن، ص ٨٨.
٨٦- الهاشمي الطرودي، اليسار، واقعة وآفاقه، أطروحـات، تونس، عـدد خـارج السلسلة، ١٩٨٨، ص ٢٠.
٨٧- هـلوسـات تـرشـيش، ص ٨٠.
٨٨- هـلوسـات تـرشـيش، ص ٨٨.
٨٩- سـماح إدريس، المثقف العربي والسلطة، دار الآداب، ط (١) بيـــروت ١٩٩٢، ص ١٢٣.
٩٠- عـبد الإلاه بلقـزيز، في الإرهاب الفكري، الكـرمـل، رام اللـه- فلسطين، عـدد ٥١ ربيع ١٩٩٧، ص ٣٠٠.
٩١- هـلوسـات تـرشـيش، ص ٨٨.
٩٢- م.ن، ص ٩٣.
٩٣- نديم البيطار، حدود اليسار الثوري، دار الوحدة، ط (١) بيروت ١٩٨٢، ص ١١٤.
٩٤- هلوسـات تـرشـيش، ص ٩٣.
٩٥- محـمد حسني عبد الله، الإسلامية والروحية في أدب نجيب محـفـوظ، دار مصر للطباعة، ط (١) القاهرة ١٩٧٨، ص ٢٥٥.
٩٦- هـلوسـات تـرشـيش، ص ٩٣.
٩٧- الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ، ص ٢٥٥.
٩٨- عبد الإلاه بلقزيز، في الإرهـاب الفكـري، الكرمل، رام الله- فلسـطين عـدد ٥١ ربيـع ١٩٩٧، ص ٢٩٨.
٩٩- نديم البيطار، حدود اليسار الثوري، ص ١١٤.
١٠٠- حسـام الخطيب، جـوانب من الأدب والنقد في الغرب، مطبعة الإنشاء، ط (١)، دمشق ١٩٨٢، ص ٣٨٢.
١٠١- هلوسـات تـرشيش، ص ٧٧- ٧٨.
١٠٢- م.ن، ص ٩٣.
١٠٣- م.ن، ص ٩٣.
١٠٤- وفـيق غـريزي، الجنس في أدب غـادة السـمـان، دار الطليـعـة، ط (١) بيـروت ١٩٩٤، ص ٦٦.

١٠٥- هلوسات ترشيش، ص ٧٨.

١٠٦- مارتن دودج، تعريب أحمد المصري، قاموس المذاهب السياسية- مادة تروتسكي، منشورات مكتبة المعارف، بيروت- د.ت.

١٠٧- هلوسات ترشيش، ص ٩٤.

١٠٨- سماح إدريس، المثقف العربي والسلطة، ص ٧٤.

١٠٩- هلوسات ترشيش، ص ٩٣.

١١٠- حياة عباس، التعذيب بين الواقع والقانون، شهادة تعمّق في البحث- مخطوطة بكلية الحقوق والعلوم السياسية، تونس ١٩٩٢، ص٦.

١١١- هلوسات ترشيش، ص ٩٣.

١١٢- جورج طرابيشي، الأدب من الداخل، دار الطليعة، ط (٢)، بيروت ١٩٨٧، ص ٦٦.

١١٣- يحي أبو زكريا، البقرة الحلوب، الناقد عدد ٨٤ لندن ١٩٩٥، ص ٤٦.

١١٤- نزيه أبو نضال، أدب السجون، دار الحداثة، ط (١) بيروت ١٩٨١، ص ٦٣.

١١٥- عزيزة مريدن، حركات الشعر في العصر الحديث، مطبعة رياض، ط (١) دمشق ١٩٨١، ص ٢٧٨.

١١٦- هلوسات ترشيش، ص ٩٤.

١١٧- بوجمعة الدنداني، عبد المجيد بن عمر، الصادق الهيشري، ملف الاتجاهات الشعرية في تونس، الباحث عدد ٢، أكتوبر- تونس ١٩٨١، ص ٤٢.

١١٨- عزيزة مريدن، حركات الشعر في العصر الحديث، ص ٣٠٧.

١١٩- هلوسات ترشيش، ص ٩٤.

١٢٠- م. ن، ص ٩٤.

١٢١- ملف الاتجاهات الشعرية في تونس، ص ٧٢.

١٢٢- ندوة الآداب، نزار قباني والحداثة الشعرية المضادة، الآداب عدد ١١/ ١٢ نوفمبر/ ديسمبر- بيروت ١٩٩٨، ص ٨٢.

١٢٣- الحفناوي الماجري، أزمة المثقف التونسي المعاصر من خلال القصة، الشركة التونسية للتوزيع، ط (١) تونس ١٩٨٥، ص ٩٢.

١٢٤- كلمة الوحدة، الجامعات العربية بين الرهانات العلمية والسياسية، الوحدة، عدد ٧٢ بيروت ١٩٩٠، ص ٥.

١٢٥- هلوسات ترشيش، ص ٩٤- ٩٥.

١٢٦- م. ن، ص ٨٠- ٨١.

١٢٧- بوشوشة بن جمعة، الرواية النسائية المغاربية، منشورات سعيدان، ط (١) سوسة/ تونس ١٩٩٨، ص ٩١.

١٢٨- هلوسات ترشيش، ص ٨٧.

١٢٩- م. ن، ص ٩٥.

١٣٠- م. ن، ص ٩٥.

١٣١- الاتحاد العام لطلبة تونس، اللحظات الكبرى (١٩٥٢- ١٩٧٣) أطروحات تونس، عدد ٩ أكتوبر ١٩٨٥، ص ٥٨.

١٣٢- هلوسات ترشيش، ص ٧.

١٣٣- م. ن، ص ٩.

١٣٤- م. ن، ص ١٩.

١٣٥- م. ن، ص ١٩.

١٣٦- م. ن، ص ٣٤.

١٣٧- سامي سويدان، أبحاث في النص الروائي العربي، مؤسسة الأبحاث العربية، ط (١) بيروت ١٩٨٦، ص ٢٦.

١٣٨- هلوسات ترشيش، ص ٢٣.

١٣٩- م. ن، ص ٤٢.

١٤٠- م. ن، ص ٢٨.

١٤١- م. ن، ص ٩٠.

١٤٢- م. ن، ص ٤٢.

١٤٣- م. ن، ص ٦٧.

١٤٤- م. ن، ص ١٠٥.

١٤٥- إحسان عباس، فن السيرة، دار صادر، ط (١) بيروت ١٩٩٦، ص ١٩.

١٤٦- ديدييه سنجال وكريستين فرنيو، انتصار الشخصية الروائية، ترجمة حليم طوسون، الثقافة العالمية عدد ٩٨ الكويت ٢٠٠٠، ص ١٤٧.

١٤٧- حنا مينة، مشكلة البطل في الرواية العربية، المعرفة عدد ٣٨٩، دمشق ١٩٩٦، ص ١٥٣.

الإبداع

شعر

أقوال في بستان الدم

عبد الكريم الناعم

قلبها .. قلبها

كمال جمال بك

قصة

الخزانة والمرآة

د. أحمد زياد محبك

القطّة .. والقطّة المضادة

محمد أبو معتوق

أقوالٌ في بُستان الدم

شعر

عبد الكريم الناعم*

تَقولُ الطَيورُ وقد شَاهدَتْ في الفَضاءِ
طيوراً بحجمِ الغيوم، وتَبْصقُ ناراً، فيَشْتَعِلُ
الشَجرُ الغَضُّ،/ يَنْهارُ حيٌّ،
ويَعلو الدَخانُ:
لِمَنْ كلُّ هذا الغريبِ منَ الطَيْرِ؟
نحنُ هُنا منذُ فجرِ الطيورِ
ومنذُ ابتداءِ الأهلَّةِ،

(*) عبد الكريم الناعم: أديب وشاعر، عضو اتحاد الكتّاب العرب (سورية).

منذُ الطّواحينُ دارتْ على نغمةٍ في المياهِ،
ومنذُ البواكيرُ قامتْ إلى زهرةٍ من براري
البَداءةِ قبلَ أنقداحِ الزّمانِ على حَجَرٍ
في اشتعالِ المكانْ

ومنذُ الصهيلِ الذي تَوَّجُوهُ كما
العُرْفِ يَعدو فَيَسْبِقُ صوتَ
الصهيلِ الحصانْ
هنا نحنُ منذُ على الرّيحِ هَبَّتْ طيورُ
القَطا واليَمامْ

هنا بينَ (يافا) وأرضِ العراقِ
وبَرِ الشآمْ

إذا شَرَّقَ (صنعاءَ) لاحتْ «لِوَضّاحَ»
عينٌ (بنجد) تدَفَّقَ عطرُ القصائدِ يَحدو
وُعولَ الغَمامْ

هنا نحنُ
قَدْ تَتَشَاكَسُ بعضُ الطيورِ
ولكنّها في الغروبِ تعودُ جميعاً
على لَهْفَةٍ
كي تُريحَ عناءَ النّارِ على هَجْعَةٍ
منْ هزيعِ المَنامْ

أمَا تَعَبُه.؟
ثمَّ كيفَ ستاوي ولمْ يَبقَ ظلٌّ،
فَمَنْ ذا يُعيدُ إلى البُرْجِ فجراً
هديلَ الحَمَامْ؟!

كأنَّ الغيومَ على غيرِ ما أستَشْرَفَتْهُ الغصونُ،
كأنَّ الظلامَ على لُجّةٍ مِنْ ظَلاَمْ

هُوَ الطّيرُ يأتي غريباً،
ويمضي كئيباً،
وتبقى البلادُ وأشجارُها السامقاتُ
تُلَمْلِمُ فيضَ الجراحِ
لِيَذهبَ صوتُ المغنّي إلى باذخٍ
من حنينِ المَقامْ

لمَنْ كلُّ هذا الغريب،
أمَا عاصفٌ يَستَردُّ السّماءَ
يُعيدُ لَها صَفْوَها العربيَّ الجليلَ
فَيَنْهَدُ غُصنٌ إلى باسقٍ من فصولٍ
تَروحُ إلى بَهْجَةٍ من بَهَاءِ التّمَامْ»؟!!

❖ يقولُ صبيٌّ رأى والديه يَغيبان
تحتَ الرُكام، وكانَ الغبارُ كثيفاً،
وأصواتُ تلكَ الجنازيرِ تَعوي،
وبعضُ الفهودِ يؤزّونَ ذاكَ القطيعْ:

لقدْ كنتُ أطفو على لجَّةٍ من دُخان،
/هي الأرضُ نارٌ،/
كأنّ السماءَ وقد أُطبِقَتْ
تَستَحِمُّ بماءِ اللَّهيبِ،
ألزّمانُ اشتعالٌ،
وأنتَ على اللّفحِ تمضي إلى حيثُ
لا يُدرِكُ الخَطْوُ غيرَ مدى القفزِ، تَعدو على
العَدْوِ كيلا- إذا ما عَرَفْتَ
على البابِ شيئًا ينادي على خشبٍ
من ذهولِ المساميرِ فيه-
تَروحُ إليه
وتَعدو لكيلاً تَضيعْ

لقد كنتُ أطفو فأعدو،
يصيرُ الهواءُ بساطًا،
(جَنينٌ) كَمَا جنَّةٌ من دماءٍ
وأرواحُ أبنائها في سماواتِها
غيمةٌ من بواشِقَ تَعْلو
تميلُ البلادُ مع السُّنْبُلِ حينَ يميلُ
فينْبُتُ غُصْنٌ على حجرٍ
ظلَّ منذُ الصّباح(على ريقِهِ)
بانتظارِ الحليبِ،
ويَهتَزُّ نَخْلُ

لقد كنتُ أعدو فأطفو،
يصيرُ الهواءُ بلاداً
تَصيرُ البلادُ من اليافعينَ على هيئةِ
القَوسِ يحنو
فتحنو على جسدِ أمِّهِ بالزغاريدِ
تخضرُّ في منبرٍ من عبيرٍ
يَفوحُ من الجرحِ مسكٌ قديمٌ،
وينسابُ لَحْنُ

لقد كنتُ أعدو فأعدو،
يَصيرُ الهواءُ مِهاداً،
أرى بين (يافا) ومئذنةٍ في (الخليل)
ألنّواقيسَ إلى آخرِ برجٍ تطيرُ،
هُنَا بينَ أوّلِ خَطْوٍ
وآخرِ صَوْتِ أنفجارِ

تَزولُ الغشاواتُ
تصفو البلادُ على قادمٍ من بهاءٍ
كَما تُورِقُ الكستناءُ،
ألحجارةُ- حينَ الذّهابُ إلى
أوّلِ النارِ-
فيها حريرٌ

بلادٌ تُمَيِّزُ خَطْوَ الأهالي فَتُعْشِبُ
حينَ يسيرونَ فيها
وتحزنُ حين يمرُّ بها العابرونَ الغزاةُ

لقد خَبِرَتْهُمْ زمانًا طويلاً،
وعانتْ من الأسرِ ما أوجَعَ
القيد فيها
وقَبلَ انتباهة زرٍّ من الوَردِ
تَرقى الغصونُ إلى سُورة الفجرِ
في لحظةٍ من بهاءِ الحضورِ،
فتغرَقُ في البحرِ كلُّ الحكايا،
ويبقى الرّواةُ.

❖ يقولُ الذي أتْخَمَتْهُ السنونُ
ونامتْ بأثْلامِ زيتونهِ المستباحِ القرونُ:
لقد غرَّ كلَّ (التّتارِ) الأباريقُ ملأى،

وأهلُ الكروم نيامُ

وأنّ البلادَ إذا لم يكنْ غيمُها حُلْمَهَا
سوفَ تمضي إلى الرّملِ ظمأى
فَيَنْكَسِرُ القوسُ فوقَ الرّمالِ
ويَطغى القَتَام

وتَضربُ في الرّملِ تلكَ الخيولُ

ويأتي من البحرِ- بينَ الموانيِ
وأهلِ العروشِ- المغولُ
ويصطبغُ القولُ بالوحلِ قبلَ جفافِ
اللّهاث،
فكلُّ كلامٍ(الإمارات)-فيها- وحولُ

وفي فُسحةٍمن عواصمَ شتّى
تُدَقُّ لجيشِ الغزاةِ الطّبولُ

تُدمَّر كلُّ الجسورِ، /البساتينُ،
جيلٌ من اليافعينَ البواشقِ يُرْدَى،/
دمارٌ كما زَلْزَلَ الأرضَ رِجْزٌ
تَضِلُّ بما كانَ منهُ العقولُ

سوى فتْيَةٍ من أقاصي العذاباتِ تأتي،
تقومُ البلادُ إليهم على حالك من
بئيس
فتزهو النّصولُ

فلا تخشَ من فَوَرانِ الطغاةِ،
ألبلادُ إذا أخْصَبَتْها الدّماءُ
تَظَلُّ على شُرفة تَستعيدُ الحروفَ
لتعطي القناديلَ شكلَ بيانِ الحُتوفِ
فيجري إلى(بيت جالا)
-على دفقة في الصّباحِ-
الدّليلُ

لقد زوَّدَتْنا القرونُ بما في الخوابي
بما في الحروفِ تُصاغُ

على مَهَلِ الواهبينَ،
بما في السّروجِ من العزِّ
حينَ الدّماءُ اشتعالُ النواميسِ فينا،
فإنْ مالَ جيلٌ تَلَقَّاهُ جيلُ

يقومُ على رمحه- حين تَعلو المسافاتُ-
يُدني المحطاتِ من خَطْوِها حينَ تنأى
فَيَهطلُ فجرٌ بهيٌّ بليلُ.

❖ يقولُ الشهيدُ وقد أوثقوهُ على ظما:
«حين مرَّ براسي كَمّا حربة من شرَرٍ
رأيتُ (الحسينَ) على البابِ يدنو
أكانَ على الكوزِ رَسْمُ فلسطينَ
أمْ أنَّ بوابةَ الخُلْدِ تُشبِهُ شكلَ فلسطينَ
أمْ أنَّها كربلاءُ فصلٍ جديدٍ
وأهلُ حصارِ الطواغيتِ نحنُ

شَرِبْتُ فَيا بَرْدَ ماءِ رقاهُ(عليٌّ)
ففي كلِّ عِرْقٍ منَ الريِّ دَنٌّ

تَلَفّتُّ قلتُ أريدُ الرّجوعَ إلى
الدارِ قبلَ الغيابِ،
أبي لمْ يعدْ منذُ يومٍ ونصفٍ،
وأهْلُ الجوارِ إذا لمْ يروني
على سَهَرٍ يقلقونَ،
ألتّلالُ إذا لم (أصبّحْ عليها) يُداهمُها
الاكتئابُ
ويَشردُ من نايه في سهوبِ
الحكاياتِ..لَحْنُ

❖ تقول البلادُ وقد عاثَ فيها الطواغيتُ
والأخوةُ (الأشدقاءُ)،/الصّحونُ،/الكراسي،

الحوانيتُ،/ اظلافُ ماعزِ روما الجديدةِ،
هذه البلادُ ولم تُكتَشَفْ بَعدُ كلُّ الزوايا،
تقول:
إذا لم يكُنْ في الدّماءِ اليقينُ المبينُ
فكلُّ يقينِ النبوّاتِ ظَنٌّ.

❖ أقول: لقد عوَّدتْنا الأساطيرُ عُليا
بأنّا نعودُ منَ المَوْتِ
قبلَ انتهاءِ المعزّينَ حينـاً
وبَعدَ الذّهابِ إلى البيتِ حينـاً،
وأنّا إذا ما طغى اليأسُ
في عُشبةٍتَقلّقُ الصّخرَ نرقى إلى
خُضرةٍ في الغصونِ
ففي كلِّ دارٍ تَمَدَّدَ فيها العويلُ ابتداءٌ
جديدٌ
وسَيْفٌ يُزَيّنُ تلكَ الحواشي
وصَوتٌ حنونٌ يُعيدُ إلى النّايِ لَوْنَ

المواويلِ سكرى،
وبيّارةٌ غرّدَتْ قبلَ تأوي
الطيورُ إليها
فَدَنْدَنَ غُصنُ.

❖ تقولُ
يقولُ
يقولونَ
قالوا
يقولُ المغني» إذا آفتتَحَ البَذْلُ حدَّ الفصاحةِ
صُبْحَا
فكُلُّ كَلامٍ سِواهُ ضَلالُ
وليسَ لديَّ سِوى حفنَةٍ من كلامٍ
وإنّي لأرجو على وجَعٍ
أنْ تطيبَ الغِلالُ.

❖ ❖ ❖

قلها.. قلها

شعر

كمال جمال بك *

-١-

لن أهرب كالعبيد
في دمي أثينا
وأثينا ما غادرتها إلا مقاتلا
الشعراء التافهون.. تافهون
لست لصا لألبس خوذة الليل

(*) كمال جمال بك: أديب وشاعر، عضو اتحاد الكتاب العرب (سورية).

ولست مارقا
رؤوس الصناعة من يخرق جسد القانون
صفحتي بيضاء
وسمّي أبيض
وأوزاق الخطباء ظلامية
لاتبك مجدًا زائفًا أيها الصديق
محكمة النوتية والتجار
لن يتذكر أحد أسماء جلاديها
لاتبك ياحنونة
غدًا سيصبح الأولب منخورًا
فتنهض أثينا من قبورنا
في دمي أثينا بيضاء بيضاء
وأثينا ماغادرتها إلا مقاتلاً لأجلها

-٢-

ما خانني شعري
وكم نمت ملء جفوني عن شوارده
ما خانني صاحبي حصان الكلام
ما خانني قلبي
وما أدرت ظهري
أيها العبد الذي نجا قبلي ومانجا بعدي
لم أهرب كالعبيد
وما استشرت الرأي
كان الليل شاهدًا
والخيل ما أجفلت
خانني العبيد
والشعراء السجاجيد البلغاء
تساقطوا كدود الأرض
احترقت جلودهم من لمسة الشمس
نسيت أن أخبركم
سيدا كنت على قصيدتي
ولذا ما خانني شعري وما خنته

-٣-

(من لم يقف على إشاراتنا
لم ترشده عباراتنا)
نزهته.. نزهني
ماشبهته وما صورته
هو.هو
لاأين له ولاكيف
(والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت)
قلت ضاحكًا:
ياسيّاف
هذا جزاء من يعاشر التنين
ويجعله نديما
قلت له:يانكره
ما لاتراه العين يدركه القلب
ولاطريق له

جرّدته ومازوّقته بعبارة
فصار جملتي وتباعيضي وأجزائي
يا سياف
جزّ هذا الرأس كي ألقاه
نزهته..نزهني
ماشبهته وما صورته
أدركته.. أدركني
(من لم يقف على إشاراتنا
لم ترشده عباراتنا)

-٤-

شكرًا للأرض التي ماغيرت رأيها
وبدلت فروتها
شكرًا للاكليروس الحكيم
أنقذ المدار من الفوضى
..

(وجدتها..وجدتها..)
فاهتزت الأرض والأجراس
أقسم أنني مالطمت خدها فكورت
أقسم أنني مارشوتها فدورت
هكذا وجدتها
محكمة الأشباح
بدلت طواقم أسنانها المنخورة
والفصحاء البلغاء غيروا فساتين قصائدهم
لكنها الأرض
- شكرًا لها -
ما غيرت رأيها
وبدلت فروتها..

❖ ❖ ❖

١٨١

الخزانة والمرآة

قصة

د. أحمد زياد محبك*

كل يوم صباحًا أسمع النداء، يتسرب إليّ قادمًا من بعيد، كأنه قادم من مغاور ماض سحيق، يقترب شيئًا فشيئًا، ويدنو حتى يصبح صاخبًا كالحاضر الثقيل، ثم يمضي ليبتعد شيئًا فشيئًا كأنه يغيب في سحابات مستقبل بعيد. ماكنت اتوقع ان اناديه يومًا، ولكنني لا اعرف كيف ناديته اليوم فجأة ومن غير توقع؛ بل لعلي كنت اتوقع منذ وقت قريب ان اناديه، ولكنني كنت ارجئ نداءه، لا أعرف لماذا؟ اعرفه جيدًا، اعرف نداءه واحفظه، واحفظ طريقته في النداء، بل لعلي استطيع تقليد نبرته واسلوبه، كنت اكره وانا طفل الاستيقاظ على ندائه، يتسرب إليّ قادمًا من آخر الزقاق، نداؤه كان يعني بالنسبة إليّ الاستيقاظ والذهاب إلى المدرسة، وفي بعض الحالات كان يعني تناول الدواء، ولذلك كرهته.

(*) أحمد زياد محبك: أديب، وناقد. أستاذ في جامعة حلب (سورية).

ذات يوم سمعت أمي تقول لأبي عن جارتنا في المنزل المقابل:

- اليوم باعت جارتنا لنوح بائع الحاجات القديمة كل الأثاث الذي تركه والد زوجها.

ويسألها أبي:

- حتى الخزانة والمرآة؟

- نعم، حتى الخزانة والمرآة.

تذكرت أني وأنا في الزقاق رأيت العجوز نوح وهو يحمل على ظهره خزانة أدهشتني، حسبتها أول وهلة خزانتنا، كان يحملها بحرص شديد كأنه يحمل خزانة عروس، كانت إذن خزانة الحاج مختار والد جارنا صبحي وقد باعتها زوجته.

ويعلق أبي بحسرة:

- خسارة، لو أعرف.. كنت اشتريت منها المرآة وحدها بخمسمئة.

وتتكلم أمي بتذمر:

- لا أحب حاجات الموتى في بيتي.

ويتكلم أبي:

- لن تقدّري مكانة تلك الخزانة في نفسي، هي توأم هذه الخزانة التي أمامك، والد جاري ووالدي، رحم الله الاثنين، كانا أكثر من جارين، كانا أخوين حقيقة، وأظنك فهمت بعد ذلك بقية الحكاية، كانا يذهبان إلى السوق دائمًا، فيشتري كل واحد منهما مثلما يشتري الآخر.

وصمت برهة، وهو ينظر إليها، ثم قال:

- أنا متفائل بهذه المرآة، فهي تجلب السعادة، وتصنع الحظ الجيد، هل عرفت لماذا؟

وتهز أمي رأسها مستفسرة، ويتابع أبي كلامه:

- لأنها مشرقة مثل وجهك المشرق، نقية مثل نقاء روحك، أنا لن أبيع هذه الخزانة ما حييت، وأرجو ألا تبيعيها بعدي.

ثم نظر إلي نظرة، كأنه يقول لي: وأنت أيضًا عليك ألا تبيعها.

ولعلي بعد ذلك نسيت الخزانة والمرآة، وبالأحرى ما نسيتها إنما غدت شيئًا عاديًا مألوفًا في حياتي اليومية، ولكن لم أنس ذلك الصوت الشائخ المتهدج الذي كان يأتيني كل صباح، إنه صوت نوح مناديًا يغري الناس ببيع ما لديهم من أشياء قديمة، حتى إني لأسأل نفسي: أما يملُّ هذا الرجل؟ وهل هنالك كل يوم ما هو قديم؟ اليوم أصبح كل شيء قديمًا، بل في كل ثانية ثمة ماهو قديم، ولا جديد أبدًا، بالنسبة إليّ على الأقل، ولا سيما بائع الأشياء القديمة أو بالأحرى مشتريها، صوته هو نفسه، نغمته في الأداء هي نفسها، إلا أن صوته أصبح أعلى، أصبح أكثر إزعاجًا، لأنه أصبح يستخدم مكبر

الصـوت، وأخـذ يطوف الشـوارع بناقلتـه الصـغيـرة، تنقلت بين أربعة منازل، منذ أن كنت في العاشـرة في دار جـدي إلـى اليوم حيث أنا الآن في دار ولدي الأصغر أمجد، ولكن لابد من أن أعـتـرف بأن ثمـة مـا هو جديد في حياتي، حسام حفيدي يصر على تعليمي مبادئ العمل على الحاسوب، لن يفيدني الحاسوب يا ولدي فقد تجاوزت السبعين، هكذا قلت له في البداية، ولكنه أصر، الحقيقة لست بنادم، هو عالم مذهل حقيقة، ولا سيما عندما ربطني بشبكة المعلومات العالمية، العالم كله بين يدي، وثمة ما هو جديد في كل ثانية.

حـسـام أذهلني وهو يتـصل بشـبكة المعلومـات، والحـاسوب أذهلني أكثر. لعلي لأجل هذا ناديت بائع الحاجات القديمة، مع أني أكرهه منذ صـغـري، أكره صـوته ونداءه، وأكره شراءه الأشياء القديمة، وأكره أكثـر بيع الناس أشـيـاء مـوتاهم هربًا من الذكرى. مع ذلك ناديته، لا أعرف حقيقة لماذا؟ هل كنت أود بيع الخـزانة بدلاً من أن يبيعها بعدي أحد أحفادي؟ هل أدركت أنها لم تعد ذات قـيـمـة وعليّ أن أبيـعـهـا أو أتخلّص منها بأي شكل كان؟ لقد حملتها معي من دار إلى دار، صحبتني وأنا طفل، ورافـقـتني وأنا كـهل، ولازمـتـني وأنا شـيخ عجوز، فإلى متى ؟ أحيانًا أحس أن حفيدي حسام قد بدأ يتذمر منها ويضيق بها ذرعًا، ولكن ماذا أقول له؟ إلى متى سأظل أحفظ وصية أبي؟ إلى متى سأظل أحمل الذكرى؟ أنا نفسي مللت.

أحـيـانًا أذكـر يوم زارتنا خـالتي منى وبصـحبـتها ابنتها وداد، لعبنا معًا لعبة الاستخباء، أنا وهي وأخوها سمير، وكانت هي في عمري وكان أخوها أصغر منا نحن الاثنين، كنا نختبئ تارة هنا وتارة هناك، فجأة قلت لها :تعالي لنختبئ معًا هنا في الخزانة، واحتوتنا معًا، وإذا نحن في قلب العتمة، أحسست بشعور غامض وهي معي، أنفاسها اللاهثة قريبة من وجهي، أحس دفئها وشذاها، وبصيص من النور يتسرب إلينا من شق الباب، فـأرى أنفـهـا الناعم وعينيها الزيتيتين، شعرت أننا سنبقى معًا إلى الأبد، لن يهتدي إلينا أخوها سمير بل لن يهـتـدي إلينا أحـد، غـمـرني شـعـور بالسعادة لأنها معي، ولأننا وحدنا معًا، ولا أحد يدري بنا، فجأة قالت لي: سأختنق ، قلت لها: لا تخافي، سأمنحك أنفاسي، وأطبقت فمي على فمها، تلمست بشفاهي شفتيها، أحسست بهما رقيقتين جدًا ناعمتين، تسمست شذى أنفاسها، وهي تقـول: لا، سـأقـول لأمي، ثم تفـتح باب الخزانة، وتخرج وأنا أتبعها هامسًا: لا، لا، لا تقولي لأحد أي شيء.

ولكن ماذا ينفعني أن أذكر ذلك كله؟ هل أنقشه على جدار الخزانة؟ هل أرويه لحفيدي؟ ولماذا؟ أليسخر مني؟ أحيانًا

أنظر في المرآة فأرى الشيخوخة وآثار السنين، بل أذكر يوم خرجت من المشفى فإذا بي أرى شحوب وجهي ونحول جسمي، وكنت أقول لأولادي: أبعدوا هذه المرآة عني، حطموها، ولكني.

واليوم، حقيقة لست أدري لماذا ناديت بائع الحاجات القديمة، أو مشتريها، فالأمر سيان، لأنه في الواقع يشتري ويبيع ما يشتريه، تأملته، وهو يتفحص الخزانة، لاحظت علامات الإعجاب بادية على وجهه، سررت كثيراً، قلت في نفسي: هي حقيقة ذات قيمة، ولابد أنه سيدفع فيها ثمناً جيداً، ولاشك أيضاً أنه سيبيعها بسعر مرتفع، لأحد هواة الأشياء القديمة، ولكنني في الحقيقة لا أريد بيعها، ولا أستطيع تقديرها بثمن.

ووجدتني فجأة أقول له، وهو ما يزال يتفحص الخزانة مأخوذاً بها:

- هذه الخزانة لها مكانة في نفسي، ورثها أبي عن جدي وورثتها أنا عن أبي، هذه المرآة وحدها تساوي الكثير، فهي تجلب السعادة حقيقة كما قال أبي، هل تصدق أني أشعر بالبهجة وأنا أرى صورتي فيها كل صباح قبل خروجي من البيت؟ لقد رزقني الله خمسة أولاد، أحفادي أصبحوا شباباً، ولقد لازمتني طوال عمري.

ودعوته إلى الجلوس، فلم يتردد بل سرعان ما اتخذ لنفسه موضعاً قبالة الخزانة، قلت له، وأنا أرى وجهه في المرآة:

- كان عمري عشر سنوات تقريباً، وكان يمر في حيّنا كل صباح مثلك بائع الأشياء القديمة، وكان ينادي كل صباح مثل ندائك، الله يرحمك يا نوح.

والتفتَ إليَّ مدهوشاً، وهو يسأل:

- وهل تعرفه؟

- ألم أقل لك: كان يمر كل يوم بالزقاق وأنا ابن عشر سنين؟

- نوح جدي، واسمي نوح على اسمه، هو الذي أورث أبي هذه المهنة.

وأعلّق:

- صدق المثل القائل: جبل مع جبل لا يلتقي، ولكن ابن آدم مع ابن آدم يلتقي.

وأقدم له الشاي وقطعتين من الحلوى، واعتذر عن مشاركته بسبب السكري وارتفاع الضغط.

ويفاجئني بقوله:

- أنا سأشتري هذه المرآة فقط.

كأني أسمعه مثلما كنت أسمعه وأنا طفل، أستتكر كلامه، أجد نفسي حائراً، حتى الآن لا أعرف حقيقة لماذا دعوته؟ هل أريد حقاً بيع الخزانة أو المرآة؟ أقول له:

- ولماذا المرآة وحدها؟

- عندي في بيتي خزانة مثل هذه الخزانة، هي أختها التوأم، ورثتها عن أبي الذي ورثها عن أبيه، قلت لك إن جدي هو

الذي أورثنا هذه المهنة، ولا شك أنه هو الذي اشتراها فيما كان يشتري من أشياء قديمة، كان جدي، الله يرحمه، كما حدثني أبي، هاويًا أكثر مما كان تاجرًا، وأنا الآن مثله، إذا اشتريت قطعة نفيسة أخذتها إلى البيت، واحتفظت بها لنفسي، صدقني لا أبيعها بمال الدنيا، والخزانة التي عندي في البيت هي أغلى عندي من روحي، ربما لا تصدق إذا قلت لك، وقد تقول إني كاذب، أنا مثلك، لا أخرج من البيت إلا بعد أن أرى صورتي في مرآتها التي كانت مثل هذه المرآة، وكل يوم أقول لزوجتي: امسحيها واعتني بها حتى تصبح صافية، لأن المرآة كما تريها تريك،أريدها دائمًا صافية.

وأقاطعه قائلاً:

– ليس بالضرورة أن تريك مثلما تريها

يشتفّ الشاي من الكأس مرسلاً صوتًا كالزعيق، ثم يرد بحدّة:

– والله يا أخي لا أعـــرف ، أنا هكذا سمعت المثل، وأنا أعرف أن الأوائل صدقوا فيما قالوا، لأنهم ما قالوا أي شيء إلا بعد ما عاشوا وشافوا، أنا هكذا قال لي جدي: المرآة مثلما تريها تريك، وهكذا حفظته.

– وأنا أيضًا يا أخي الحبيب قال لي المحامي الكبير في آخر يوم من أيام تدريبي عنده: انظر إلى هذه المرآة الموجودة على الطاولة أمامك ماذا تفعل، ونظرت فقلت له: إنها تكبّر، قال اقلبها على الوجه الآخر ثم قل ماذا تفعل؟ فقلبتها، ثم قلت له بعد أن نظرت إليها: إنها تصغّر، هز رأسه ثم قال: هذا هو مبدئي أنا، قد لا توافقني لا أنت ولا غيرك عليه، أنا لا يهمني ما يقوله الناس، وهذا هو سر نجاحي، لا أقول لك إنه سر هذه المهنة ، إنما أقول لك هذا هو سر نجاحي، فإذا أردت أن تكون ناجحًا مثلي فما عليك إلا أن تصوّر بعض الأمور أكبر مما هي عليه في الحقيقة، وأن تصوّر بعض الأمور أصغر مما هي عليه في الحقيقة، حفظت كلامه، وما أزال أحفظه، وبقيت أربعين عامًا أعمل محاميًا.

ويسألني مدهوشًا وهو يشتف الشاي من كأسه:

– وعملت بكلامه؟

– ربما فكرت أكثر من مرة أن أعمل بكلامه، ولكن لم أستطع، ومع ذلك كنت محاميًا ناجحًا، بفهمي الخاص على الأقل لمعنى النجاح، وكان سرّ نجاحي هذه المرآة، فقد حدثت والدي حديث ذلك المحامي ، فدهش، وقال لي: يا ولدي، هناك ألف مرآة ومرآة، هناك المحدبة والمقعرة والمموّجة والمتسخة والصدئة، وعليك أن تعرفها كلها، أنا لست محاميًا ولا قاضيًا، ولا أعرف شيئًا في القضاء، هكذا قال لي والدي، ثم أشار رحمه الله إلى هذه المرآة، وقال: ولكن أذكر دائمًا هذه المرآة التي هي

في بيتك، هذه وحدها يجب أن تكون مرآتك، أو أي مرآة أخرى، ولكن بشرط أن تكون نقية صافية مثلها.

اشتف آخر قطرة في كأس الشاي، ثم رفعها إلى الأعلى محييًا، وقد تهلل وجهه، وعلاه السرور، وهو يقول:

- مدّ الله في عمرك وأدامك وأدام شايك، أقسم بالله العظيم، ويدي على القرآن الكريم، والله تعالى يشهد، أن مرآتي كانت مثل صفاء هذه المرآة ونقائها، وصدّقني، إذا حدثتك عنها بعد ذلك فسوف يطول الحديث،ولكن ذات يوم فجعت بها، لا فجعك الله بعزيز، ولدي، ولدي سامح، كان يلعب مع أخته سناء بحجارة الشيلة والحجلة، طار من يده الحجر، وفرطت المرآة مثل حبات المسبحة، والله حزنت عليها حزني على أمي، يومها بكيت، بكيت أكثر مما بكيت يوم وفاة أمي، وولدي سامح ماذا أفعل به؟ الولد غالي، سامحته، ولكن قلبي فرط.

وتقلصت ملامحه وكاد يبكي، قدمت له كأسًا أخرى من الشاي، وألححت عليه كي يتناول قطعتي الحلوى، أخذ يحدثني، وهو يتناول الحلوى بهدوء، وأنا ذاهل، كان حديثه كالمرآة نفسها، وكأني أرى ذاتي فيها، الاختلافات موجودة، ولكنها قليلة جدًا، ثم ودّعته وهو يحمل المرآة، وخرجت إلى الشرفة لأراه وهو يحزمها بعناية فائقة في ناقلته الصغيرة، ثم يمضي بها بهدوء، وهي تأتلق كأنها قطعة من أثاث جديد لعروس ستزف الليلة.

ليست المرآة وحدها من يحب المرآة، الرجل أيضًا يحب المرآة، وهل في هذا أي عيب؟وبعد ذلك أليست المرأة مثل الرجل؟ أليس الرجل مثل المرأة؟ كل منهما يريد أن يرى نفسه في المرآة، ليس نرسيس وحده كما تروي الأسطورة يعشق صورته في المرآة، ربما كان الحكام والملوك أكثر منه ومن كل النساء عشقًا لصورهم وهي تتكرر مئات المرات في كل مكان من الوطن الذي يودون أن يرسموا صورتهم على خريطته، وربما كانوا يحلمون برسمها على خريطة العالم كله، مهما يكن من أمر، ففي المرآة تجد نفسك، تراها قبل أن يراها الآخرون، أليس هذاجميلاً؟ أنا أحب المرآة لأني أرى فيها إنسانًا آخر يشبهني، هو أنا في الحقيقة، وفيها أرى نفسي أيضًا، وكأني إنسان آخر، فالآخر فيها هو أنا، وكل إنسان يرغب في أن يكون الآخر هو نفسه، أو مرآة له، وهذا ما تحققه بكل بساطة المرآة، ولذلك ربما كنا جميعًا نحب المرآة، على كل حال تظل المرآة أجمل من الخزانة، الخزانة تحتويك، تخبئك، تخفيك، أما المرآة فتظهرك، تضيئك، تخرجك إلى الكون والحياة، ولكن من المؤسف أيضًا أنه لا بد من الخزانة والمرآة معًا، الخزانة دائمًا وراء المرآة، ولكنك أحيانًا تكره نفسك

ولاسيما عندما تراها في المرآة، فتود لو تحطم المرآة، آه لو كان تحطيم المرآة وحده يكفي، لكنت حطمتها ألف مرة، حقًا صدق من قال: من أدام النظر إلى المرآة أصابه الجنون.

وأرجع إلى الخزانة، لم تعد خزانة، أصبحت محض صندوق خشبي، لا باب لها، ولا مرآة، كأنها عجوز درداء تفغر فاها ولا أسنان فيه، أو كأنها قبر قديم مفتوح أقعد في باب الخزانة، أطوي قدميّ تحتي، الخزانة تحتوي جسمي الشائخ الناحل المضمحل، كأني طفل أقعد في حضن جدتي.

لا أكاد أصدق أني تخلصت منها بهذه السرعة، كالعصفور طارت من يدي، كيف فرطت بها وأنا الذي احتفظت بها طول هذا العمر؟ ليت لي بدلاً منها مرآة علاء الدين كي أرى المستقبل، ولكن ما الذي تبقى لي منه وماذا سأرى؟ لقد فقدتها حقيقة ولن تغنيني عنها أي مرآة، فلا شيء في الحقيقة يمكن أن يكون بديلاً من أي شيء، مرة واحدة فقط قالت زوجتي، عليها رحمة الله، ما رأيك بتبديل الخزانة؟ غضبت منها يومئذ أشد الغضب، ولبثت أربعة أيام لا أكلمها، حتى بادرت إلى الاعتذار إليّ، حقيقة كنت أودّ الاحتفاظ بالمرآة لأجلها هي، كان يسعدني كثيرًا أن تقعد قبالتها لتصفف شعرها، أو لترسم بالأحمر على شفتيها، أو تقف أمامها لتبدل ثيابها، وأنا أتأمل صورتها في المرآة، فأراها أكثر فتنة، قلت لها مرة هذا هو في الحقيقة سرُّ احتفاظي بالمرآة، فلم تصدق.

ويدوي صوت اصطفاق حاد، الخزانة تقعقع، تهتز، هل ستسقط فوقي؟ هل ستتحول إلى قبري؟ هل اصطدمت ناقلة نوح الصغيرة هناك وراء المنعطف بسيارة طائشة؟ هل تحطمت المرآة وتهشمت؟ ويدخل حفيدي حسام، وقد صفق الباب وراءه بحدة، يقف أمام الخزانة، يبادرني قائلاً:

– ولماذا بعت المرآة وحدها ولم تبع معها الخزانة؟

وأرد:

– من قال لك إني بعتها؟

– كنت قادمًا بسيارتي من أول الشارع، كنت منطلقًا بسرعة، أنت تعرف أني لا أستطيع إلا أن أقود بسرعة، حتى إنك دائمًا تصفني بالطائش، وعند المنعطف التمعت أمامي مرآة كبيرة، تحملها ناقلة صغيرة كدت أصطدم بها، عرفتها على الفور، وقلت جدي باع مرآة الخزانة، وتمنيت لو أنك بعت الخزانة كلها، فلم يبق لها موضع في البيت.

أنهض، أنزل من الخزانة بهدوء، أحس أني قد تضعضعت، اضطر إلى الاتكاء على حفيدي، أقول له:

- وأنا يا ولدي كنت في الزقاق عائداً إلى البيت، قبل أكثر من ستين عاماً، فرأيت نوح العجوز بائع الأشياء القديمة وهو يحمل خزانة تشبه هذه الخزانة، ثم رأيت أمي وهي تحدث أبي عن جارتنا التي باعت خزانة والد زوجها، سامحني يا ولدي أظن أنني حكيت لك هذه القصة من قبل أكثر من عشر مرات، نحن العجائز دائماً ليس عندنا غير الماضي، فنضطر إلى الحديث عنه، لأنه أجمل ما نملك، واليوم أنا لم أبع المرآة، لقد أشفقت عليه يا ولدي، أحزنني حديثه، اسمه نوح، مثل اسم جده الذي أعرفه وأنا طفل، لقد تحطمت مرآة خزانته، هي خزانة جارنا الحاج مختار من غير شك، هي توأم هذه الخزانة، هو شاب وليس شيخاً على حافة قبره مثلي، كم صعب عليَّ أن يُحْرَم من السعادة التي ستجلبها له هذه المرآة، لذلك أقسمت عليه إلا أن يحملها، صدقني كاد يبكي عندما حدثني عن المرآة التي انكسرت، الآن عرفت لم يكن هو ولا جده تاجر أشياء قديمة، إنما كان هاوياً.

وأصمت، وأنا أرى الضجر في عيني حفيدي.

لا أعرف لماذا كنت أكره صوته، لقد ظلمته، لعلي ظلمته كثيراً، الآن بدأت أحبه وأحب صوته وأحب اهتمامه بالأشياء القديمة، ليته يأتي غداً أو بعد غد، ليأخذ الخزانة ويأخذني أنا معها.

ويتكلم حفيدي:

- هل تعرف يا جدي؟ ذلك الرجل خدعك، لا اسمه نوح، ولا نوح جده، وليس عنده خزانة ولا مرآة.

قلت له بهدوء موارياً غضبي:

- لا، لا تسيء الظن بي، ولا بالناس.

- هذا الرجل خدعك يا جدي صدقني، انظر إلى منفضة السكائر، كيف ملأها بأعقاب السكائر، وأنت لا تحب التدخين، لا شك أنه قعد عندك أكثر من ساعة، وأنت تحدثه عن الخزانة والمرآة، وأطلت حديثك من غير شك وأعدته ربما عشر مرات، ومن حديثك أنت عرف كل شيء، واختلق الكلام فخدعك.

انظر إلى منفضة السكائر فأرى فيها بضعة أعقاب، وأحس في فضاء الغرفة بقية من رائحة تبغ، من أين جاءت هذه البقايا؟ هل كان نوح يدخن حقيقة؟ لا أكاد أذكر، لعلها من يوم أمس، الليلة الفائتة كان حسام مع صديقه هنا في غرفتي، ادعى أن أخته تدرس في غرفته وأنه يود استقبال صديقه في غرفتي، لم تكن أول مرة، واليوم يفرح لبيع المرآة ويود التخلص من الخزانة كلها.

وبلهجة مختلفة يتكلم حفيدي:

- لو كنت أعلم أنك حقاً ستبيعها كنت أعلنت لك عنها على شبكة الإنترنت.

قاطعته بحدة:

- وهل تسخر مني يا ولدي؟

- لا، والله يا جدي، وكان جاءك المشتري من باريس ودفع فيها ألف دولار.

- وهل سيأتي من باريس إلى هنا؟

- لا، سيتم الاتفاق بالبريد الالكتروني، ويحوّل لك ثمنها وأجرة نقلها والضرائب كافة، وتتولى إحدى الشركات نقلها.

وأرد:

- لا،لا أريد أن تبتعد عني، لتبق هنا في بلدي، وليهنأ بها نوح أو أحد أبنائه.

وبلهجة أخرى أيضًا مختلفة، يتكلم، فيفاجئني:

- ولكن صدقني يا جدي قبل يومين كنت على وشك أن أطلب منك أن تأذن لي بأخذ المرآة.

- ولماذا المرآة؟ ماذا ستصنع بها؟

- أوصيت النجار أن يصنع خزانة لعروسي، فأنت تعلم أن زفافنا سيكون بعد انتهائها من امتحان الجامعة، وكنت أمني النفس بوضع تلك المرآة في باب خزانتها لتكون دائمًا في غرفتي أراها قبل خروجي من البيت كل صباح، فهي حقيقة تجلب الحظ، عندما كنت أدرس في غرفتك والمرآة موجودة كنت أحقق أفضل النتائج.

يذهلني حديثه، أحس بصدمة كبيرة، أنظر فيه غير مصدق، أكاد أقول له: ليتك وصلت قبل خمس دقائق فقط، دائمًا الفرق بين نهاية ونهاية بضع دقائق، بل ربما ثوان، ويتغير كل شيء، ولكني أصمت ولا أقول شيئًا، أنقل الطرف بينه وبين الخزانة، ماذا سيفعل بها وقد أصبحت محض صندوق خشبي؟ هل سيكسرها ويرمي بها إلى القمامة فقد ذهبت المرآة ولم يبق شيء؟ هل كان نوح كاذبًا؟ هل ادعى أنه نوح؟هل استطاع خداع شيخوختي فأخذ المرآة من غير ثمن؟ وهل يصدق حفيدي حقًا في رغبته؟ ماذا لو كان هو الآخر يخدعني، ألم أحدثه أنا نفسي عن الخزانة من قبل أكثر من عشر مرات؟، ألايردد هو الآخر أفكاري بل عباراتي نفسها؟ من أصدّق؟ فليكن كل ذلك، أجل فليكن، أنا لم أبع المرآة، ولم أنكث بوصية أبي، والمرآة لم تضع ولن تضيع، أين ستذهب؟ لاشك أنها ستستقر في باب خزانة جديدة لعروس صبية تمنح السعادة والبهاء لها ولزوجها ولأولادهما وللأحفاد.

وأسمع صوت حفيدي وهو ماض تجاه الحاسوب.

- هيا يا جدي إلى الكومبيوتر، ألا تريد أن ترى بريدك الالكتروني؟ لعل لك اليوم فيه رسالة جديدة.

تروق لي دعوة حفيدي، فأسير نحو الحاسوب، أحس بشيء من الدوار، ألتفت

فأرى الخزانة المفتوحة، وقد أصبحت محض صندوق، كأنها تدعوني، أتجه إليها، أجد نفسي مرة ثانية قد قعدت فيها، ومن غير أن أشعر أطوي قدميّ تحتي، أضع رأسي بين يدي، أثني جذعي، ألتف على نفسي، الخزانة تحتويني، الشعور نفسه ينتابني مرة أخرى، كأني في حضن جدتي أو رحم أمي.

الخزانة تهتز ، تتعقع، لا أكاد أصدق؟ هل يحدث هذا مرة ثانية؟ كثيرًا ما مررت بحالات جديدة كنت أحسب أني مررت بها من قبل، ولكن الأمر هذه المرة مختلف، هل أنا في حلم؟ ويدوي صوت انفجار حاد، هل اصطدمت ناقلة نوح الصغيرة وراء المنعطف بسيارة حفيدي حسام؟ هل تحطمت المرآة وتهشمت؟ لا، لا، لن تتحطم المرآة، لن تتهشم، ستقف أمامها في الصباح عروس بثوبها الأبيض لتسرح شعرها الأشقر الطويل، أهم بالنهوض لأستطلع الأمر، ولكن ثمة دفء حنون يلفني، فتور كسول يغويني بالبقاء، يغشاني نعاس ناعم، يسري بي خدر هادئ لذيذ.

يتسرب إليّ نداء حفيدي حسام:

- هيا يا جدي، لديك رسالة جديدة.

يتسرب إليّ النداء الصباحي، يأتيني عبر صوت نوح وأبيه وجده، وسائر أحفاده، بل عبر صوت أبي وجدي، أحس به عذبًا هادئًا كالحلم الجميل.

أهم بالنهوض مرة أخرى، أحس عسرًا، كأن الانفجار هذه المرة هنا عند الصدر في موضع القلب، كأن التهشم هنا في الداخل، أحاول النهوض، أرى نورًا بهيًا كأنه منعكس في صفحة مرآة، أكاد أنهض لألمسه، ولكن أحس أني سأستسلم لنوم طويل.

❖ ❖ ❖

القطّة.. والقطّة المضادة

قصة

محمد أبو معتوق *

* للقطط نظرات ومخالب وأحزان.. مثل الغابات.

* وللقطط ألوان وعيون وأسماء.. مثل الأولاد والبنات.

* وعندما تكون قطة في الجوار.. فهذا يسهل على الجميع ارتكاب الأخطاء.

* في البيت القديم عاشت قطة سوداء، وكان للبيت ساحة واسعة، وشجرة عالية، بطول عشرة أطفال وفي البيت امرأتان. عينا إحداهما ملونتان.

(*) محمد أبو معتوق: أديب وقاص. عضو اتحاد الكتاب العرب (سورية).

❖ في أحد الأيام، ركضت الأم ذات العينين الملونتين غاضبة.. ثم كشفت عن زندها وتأملت مكانًا فيه.. وصاحت من خلال دموعها:

- لقد عضتني الملعونة.. لقد عضتني القطة السوداء.

وقد أثر الكلام في ولدها الصغير الذي لمح العضة، فقرر الانتقام من القطة التي عضت أمه.. لذلك تسلل الصبي من الغرفة ووقف في الباحة وبدأ يفكر بخطة ملائمة للانتقام، وعندما يقرر الطفل أمرًا لايتردد فيه كما يفعل الكبار. حين وصل الصغير إلى الصنادل والأحذية اختار أكثرها إيلامًا، وقرر متابعة القطة السوداء لمعاقبتها، ولسبب لم يفهمه الصغير أصبحت القطة حذرة منه، ولم تعد تقترب إليه وتقعد في حضنه، كما كانت تفعل في الماضي، كأنما كانت القطة السوداء تقرأ أفكار الصغير وتفهم سبب ملاحقته الدائمة لها وهو يحمل حذاءً ثقيلاً باليًا ويتحرك من مكان إلى مكان.

ولم يكن الصبي يعرف بأن القطة السوداء أو أية قطة أخرى على الأرض تستغرب كثيرًا عندما تشاهد طفلاً يحمل حذاءً ثقيلاً، فالقطة السوداء تعرف أن الأحذية مملوءة بالحذر والمنغصات، وبخاصة عندما يتحلق أهل البيت في صحن الدار لتناول الطعام، وقد وضعوا وسطهم صحنًا معدنيًا واسعًا فيه أقراص كثيرة من اللحم، والبخار يتصاعد منها ليحجب الرؤيا والمودات، والقطة تتأمل البخار المتصاعد من اللحم ولاتقوى على الاحتمال. لذلك تحاول الاقتراب من الناس القاعدين، من الآباء والأمهات والأولاد، واللحم من أمامهم، والقطط والأحذية من ورائهم، وتضطر القطط لتذكير الناس بوحدتها وجوعها فتصدر مواءً وديًا فيه حنان ورغبة في المشاركة. في تلك اللحظة يأتي دور الأحذية، ويتبرع الأب روح العائلة بالرّد، فتتسلل يده إلى فردة الحذاء الثقيلة خلفه ليحملها ويقذف بها إلى جهة القطة التي تتلهف لوصول قرص من اللحم، فيصلها حذاء ثقيل طائر، حذاء منشغل بفك الأواصر وتقويض المودّات، لذلك تتقذف القطة إلى الجدار ويتطامن طرفها المصاب، وتصدر مواءً عاتيًا موجهًا إلى الله، ثم يختلط المواء مع البخار الذي يتصاعد من اللحم الناضج، وترتد رؤوس الجميع إلى الأقراص متجاهلين القطط الحزينة في الجوار. القطط التي يتصاعد من عيونها وأجسادها بخار مضاد يختلط بالغيوم العابرة ويدفعها للذهاب إلى أرض بعيدة لاتتدخل فيها الأحذية لتقويض العيش المشترك بين البشر والحيوانات الصامتة في الجوار.

لذلك أحست القطة السوداء بالريبة والحذر وهي ترصد حركة الحذاء الثقيل

الذي يترنح في كف الصبي الصغير المنهك وعلى وجهه تتشكل علامات وتقلصات.

والصغير يتابع القطة بهمة ولهاث حتّى وصلا معًا إلى السطح. فعندما تكون الأم هي الضحية، فلابد من مطاردة القطة حتى لو صعدت إلى السماء، وأخيرًا جاءت الفرصة. ووقفت القطة في وضعية التأهب والمزاورة دون أن ينتبه أحد منهما إلى الحافة التي كان يقف عليها، والهاوية التي تجاوره.

ثم بدأت المعركة المنتظرة وقام الصبي بمحاولة مضنية لرفع الحذاء وقذفه بقوة فتحققت الإصابة غير المتوقعة وسقط الحذاء وسقطت القطة من السطح المرتفع إلى الأرض.

أما الصبي فقد طوحت القذيفة بتوازن جسده فمال وترنح وسقط سقوطًا مدويًا على الأرض.

❖ القطة المصابة استدارت في الهواء ووقعت على قدميها كما تقع في كل مرة، وتابعت السير باعتزاز دون أن تحس شيئًا.. ودون أن تلتفت إلى شيء، ولأن الصبي لايستطيع الوقوع على قدميه كما تفعل القطط، فقد تحولت السقطة لغير صالحه. فغاب عن الوعي.

❖ عندما انتشر صوت ارتطام الحذاء والقطة وتبعه صوت ارتطام الصبي، خرجت إلى باحة الدار الأم وزوجة العم فزعتين، وحين اقتربتا من جسد الصغير وغيبوبته، انحنت زوجة العم على الصبي وحملته وهي تقول للأم بعتب وسخرية:

- الأم التي ترمي مثل هذا الولد إلى الأسطحة والحيطان، لاتستحق أن تكون أما.

ثم كشرت عن أسنانها. وقد دفع هذا الكلام الأم للانقضاض على ولدها وتخليصه من ذراعي (سلفتها)، ثم انطلقت به إلى غرفتها لتخليصه من صفرته وغيبوبته. حين مددت الأم ولدها على الفراش، انحنت على جسده وأخرجته من ألبسته وتفقدته، وعندما لم تلمح جرحًا ظاهرًا، أو دمًا نازفًا، ملأت فمها بالماء ورشت به الجسد الغائب، فتقلص الجسد وتلوى كأنما يتعرض للعقوبة وتحولت الصفرة الخائفة، إلى زرقة باهتة، وحين أحست الأم بالتحول حاولت أن تستثمره، ولجأت إلى الصفعات، وشعر الصبي بالقسوة والعقوبة، وتفتحت عيناه عن غيبوبته بفزع كأن قطة في الجوار تتحفز للانقضاض، وعندما لمح وجه أمه فوقه أحس بالطمأنينة، وعاودته الصفرة والانخطاف (فالقسوة تمنحنا اليقظة، والحب يمنحنا الغياب) بعد مدة من المتابعة والتلهف من الأم والأب والأولاد، تفتحت عينا الصبي وتفتح جسده، وصاح:

- ماء.

فتراكض الجميع إلى الماء. بعد أن شرب الصغير.. استسلم لذراعي أمه وقبلاتها ليستكمل من خلالهما استعادة نبضه وهيئته، وعندما نجح الصبي في النهوض، اندفعت الأم إلى الأسئلة:

- كيف وقعت؟.. ولماذا وقعت؟..

- كنت ألاحق القطة السوداء لأضربها.

- ولماذا تريد أن تضربها؟..

- لأنها عضتك. (وأشار الصبي إلى ذراع أمه).

حين كشفت الأم عن ذراعها وظهرت الدائرة البنفسجية وحولها مواقع الأسنان والأنياب صرخت:

- ليست القطة السوداء هي التي عضتني، التي عضتني هي زوجة عمك.

عند ذلك قفز الصبي إلى عتبة الغرفة وحمل فردة حذاء ثقيلة أخرى وتحرك باتجاه الباب لمطاردة زوجة العم، فتحرك الأب والأم لمنع الصبي من الهجوم.

❖ كانت زوجة العم امرأة مرحة، وكانت تُجلس أولادها حولها في باحة الدار وتقوم بعضّهم عضّات متباينة تتناسب وأعمارهم وبعد كل عضة يتشكل على زند الصبي أو الفتاة بستان له سور. وكان الواحد من الأولاد يطالب بأكثر من عضة ليرتسم على ذراعه أكثر من بستان.

وعندما تنتهي زوجة العم من العض.. تنحني على الأرض مثل قطة تتابع الحركة والمواء.. وهي تحلم أن تصبح عيون أولادها لامعة وملونة مثل عيون القطط.. وعيون أولاد العم لتتباهى بنسلها وأولادها أمام زوجها الغاضب وأهله الشامتين. وعندما يئست من تحقيق حلمها.. أصبحت زوجة العم تكره العيون الملونة وتعتبرها لعنة فادحة تصيب القطط والناس السيئين. ورغبة منها في تأكيد هذا الأمر، أمعنت في العض وهي مغمضة العينين، وأخذت تكز بأسنانها بقوة على زنود أولادها إلى الحد الذي صارت فيه صرخاتهم تصل إلى الجيران المستغربين. بعد أن تفاقم الأمر وتتالت العضات العميقة أخذ الأولاد يهربون بزنودهم المحمرة ونظراتهم الزائغة، فيتقاطر عليهم الذباب والأولاد لمشاهدة البساتين الدامية، ويختلط الأمر على الأولاد وتضيع الأشجار والبوابات والثمار، ولم يعد أحد يجرؤ على المطالبة ببستان جديد.

وقد أحسّت الأم بالمعضلة فأمسكت أسنانها، وأغلقت فمها ولم تعد تجرؤ على فتح فمها للهواء، غير أن الذي حيرها، أن القطة السوداء أصبحت تتقرب منها وتهر بصوت حنون وهي تتمسح بثيابها، ولم تعد تكشر عن أسنانها وتتراجع خطوة إلى الوراء حين تعبر قربها.

ثم بدأ العمُّ يتقلب في نومه، ويتفصد منه الماء المالح والأنين، وحين ينجح في اليقظة، والخروج من الهاوية، يتحدث عن قطة سوداء تهاجمه، ثم يكشف عن صدره ليشير إلى آثار الأسنان والأنياب التي تركتها فيه فلا يلمح شيئًا، بعدها يحدق في زوجته بارتياب وغضب ويدفعها عن سريره. لذلك توجهت الأنظار إلى القطة السوداء.. واتخذ العم قرارًا بالتخلص منها في أقرب فرصة.

وقد أعدّ العمّ العدّة وقبض على القطة السوداء وأدخلها في كيس معدٍّ لهذه الغاية، ثم حمل الكيس وذهب إلى محطة السفريات وتحدث إلى بعض السائقين ثم أعطى أحدهم مبلغًا من المال وطلب منه أن يفتح الكيس ويلقي القطة في آخر الأرض.

عام مرّ لم يلمح فيه أحد على الجدار أو في باحة الدار أية قطة سوداء، ولم يلمح أحد من القاطنين والمجاورين أية ابتسامة على وجه زوجة العم.

حين تأملت زوجة العم، الشجرة الوحيدة التي لم تعد العصافير تسكن قمتها وتغرد عليها، قالت في نفسها:

- ربما في غياب القطط لاتحس العصافير بجدوى التغريد والطيران.

ثم زفرت زوجة العم وذهبت لتعد الطعام.

عند الغروب حضر الزوج والأولاد وتحلقوا حول صينية اللحم التي يتصاعد منها البخار.. ورفعوا قطع الخبز المبللة بالمرق، حين فعلوا ذلك انفتح طرف الباب ودخلت القطة السوداء، فتهلل وجه الزوجة والأولاد لمرآها، كانت القطة فخورة ومتعبة، فها هي تقطع الزمان والبلاد والعباد، وتنجح في العودة إلى موطنها حيث ولدت وكبرت، لذلك يليق بها استقبال عظيم بحجم دأبها وعظمة أفعالها، ودون أن تفكر، امتدت اليد الفرحة لزوجة العم فحملت قرصًا من اللحم، وألقت به إلى القطة العائدة، فتأملت القطة اليد المرفوعة والقرص الطائر كأنما تتأمل شيئًا باهرًا، غير أن الأب أفزعته مظاهر الحفاوة الكبيرة التي قوبل بها دخول القطة السوداء، فصرخ صوتًا عظيمًا أفزع الأم والأولاد، والقطة الواقفة إلى جوار الباب، وأفزع قرص اللحم الطائر، فتسمر في الهواء، ثم حمل الأب فردة حذائه المجاورة وقذفها باتجاه القطة وهو يقول:

- رجعتِ يا بنت الحرام.

وقد نجح الأب في إصابة القطة إصابة مباشرة، أفقدتها بهجة اللقاء الذي بذلت من أجله عامًا كاملاً من البحث والتشرد والحنين. حين سقطت القطة، لم تكن الإصابة المباشرة ولاالحذاء الثقيل قد أفلحا بإسقاطها على الأرض.. الذي

أسقطها الخيبة والترحيب اللئيم. لذلك تمددت القطة ذاهلة على الأرض وبدأت تتأمل الجماعة المستغربة، وكان قرص اللحم قريبًا من فمها غير أنها لم تفكر رغم جوعها في الالتفاف إليه وقضمه، لكن القطة ورغم الحزن الفادح والإصابة الفادحة نهضت كأنما عزّت عليها نفسها أن تستسلم لما أصابها، وحين استوت واقفة اتجهت إلى الجماعة المتحلقة، وبدأت تمرغ رأسها وأطراف جسدها بهم واحدًا واحدًا وعندما وصلت إلى زوجة العم أخذت تهرّ قربها بصوت حنون وهي تلامس يدها وظهرها، وعندما وصلت إلى العم.. تجاهلته وابتعدت عنه، وتركته وحيدًا، دون لمسة أو مواء.. ثم ذهبت إلى الباب وخرجت منه بعد أن نظرت إلى الجميع نظرة وداع.

عندما لمحت زوجة العم أفعال القطة، أصابها الاضطراب والذهول فنهضت بقوة ومضت إلى الباب وفتحته وتوارت خلفه.

أيام كثيرة مرّت، كان الجميع يقعدون طويلاً قرب الباب، دون أن تكون الأحذية إلى جوارهم ووسطهم أقراص اللحم الساخنة، وهم يترقبون باشتهاء أن ينفتح الباب وتدخل عليهم فجأة زوجة العم الغائبة وتدخل معها القطة السوداء.

آفاق المعرفة

الكلمات والأشياء: الفكر والواقع

عطا هدلة

حرب إعادة صياغة العالم

حسن حمدان

قصة الضوء الذكي

د. إبراهيم فاضل

متابعات

نافذة على النشاط الثقافي العربي

أحمد الحسين

صفحات من الثقافة العالمية

إعداد: ثائر ديب

كتاب الشهر

من الإبستمولوجيا إلى المجتمع

عرض وتقديم:
محمد سليمان حسن

١٩٨

الكلمات والأشياء: الفكر والواقع

عطـا هدلـــة*

الرضى بما لا يُرضي؛ ذلك دَنَس الواقع وقدسيته في آنٍ معًا.

كلمات أم أشياء؟!.. فكر أم واقع؟

في الطريق إلى الغالية وإلى الجذرية يطغى الفكر على الواقع والكلمات على الأشياء، يحلُّ الفكر محلَّ الواقع، والكلمات تحلّ محلّ الأشياء.

«المساواة»، «السعادة»، «المثل الأعلى» .. هكذا منطق الكلمات. خلافًا لذلك؛ منطق الأشياء: الواقع حاكم والأشياء سيّده.

الكلمات تحرض، تستنفر، توتر، تضع صاحبها في مواجهة عمياء ضد الأشياء، ذلك ان طبيعة الكلمات وعي إيجاب، في حين ان طبيعة الأشياء وعي سلب.

(*) عطا هدلة: باحث من سورية.

صحيح أن مبدأ الأشياء تعد واعتداء على مبدأ «المثل الأعلى» إلا أنه هل يحتم علينا ذلك أن نحتمي بإيجابية الكلمات بحجة سلبية الأشياء؟!

الواقع ليس مجرد وقائع؛ إنه استحقاقات الأشياء التي لا بد منها. والموقف السلبي الرافض كليًّا لسلطة الأشياء؛ ذلك هو جذر الأزمة. فحين نجهل أو نتجاهل أننا فوق أو خارج سلطة الأشياء، فإننا نقع أسر الفكرة الهاربة من الواقع كواقع يقع رغمًا منا. لاأحد هو مرآة نفسه. هناك غبش الواقع ونحن صورته. فالنظافة الكلية هي السقوط في العدمية حين العدمية هي النقاء!.

لأن الكلمات ترفض وتعارض التعامل مع القيود، فهي في الوقت ذاته ترفض وتعارض التعامل مع الواقع والأشياء. وليس ثمة أشياء أو واقع بلا قيود!.

من هنا كان مبدأ الكلمات مغريًا جذابًا في مظهره، ولكنه في جوهره ينطوي على أفق مسدود ويكشف في النهاية عن إخفاق وخيبة أمل. مما يحيل إلى مقاومة مجانية.

على أن القبول بالواقع لا يقل خطرًا عن رفضه. فالتقاعس أو الكسل يجرد الإنسان من أهم أهدافه وأسلحته في الحياة: التجديد والمقاومة..

والحالة هذه، فإن جدل القبول والرفض يفترض موقفًا عقلانيًّا: الكلمات في حدودها، والواقع في حجمه. إن عبارة كنط هي - هنا - دقيقة ومناسبة جدًا «الاعتدال هو الجميل في كل شيء»..

المبدأ الوجودي: أكون، أو لاأكون خيار ليس حرًا، حيث الخيار بين النقيضين جوهره أستبدادي.

ذلك أن الحرية ليست في ما يتاح لي من خيارات، وإنما في مقدرتي على أن أختاره.

في الصراع مبدأ أساسي هو حتمية الخضوع - فقط - حينما يكون الخضوع هو الثمن الذي يدفع لقاء المحافظة على الوجود.

لقد وقع لينين صلح «بريست ليتوفسك» بكل ما ينطوي عليه من قسوة وإذلال، ذلك أن الأهم هو الحفاظ على الثورة والمشروع الثوري الهادف إلى القضاء على الاستغلال وتحقيق الحرية.

فالخضوع ليس إلاّ شكلاً من أشكال المواجهة وقد اشتدت عليها الضرورة[1]. من هنا كان العمل بأحكام الضرورة ووفقًا للضرورة خطوة نحو الحريّة، إن لم تكن الضرورة نفسها هي الحريّة.

يقول هيغل «إنّ من شأن العقل، فيما يدرك أن يسبق الواقع». بإمكان العقل أن يرى مستقبل الأشياء في حاضرها، باعتبار

أنّ ما هو مستقبل ليس إلاّ ما هو كامن في الحاضر. هذا العقل الذي يرى الأشياء في صيرورتها، بالتالي يقف على ضرورتها، هو الذي يفترض الحرية.

إن العقل والحرية لا ينفصلان. فالحرية دليل العقل كما العقل دليل الحرية. واسبينوزا محق بتسميته «الإنسان الذي يسترشد بالعقل - وحده - إنسان حرّ»[٢].

ما وقع ويقع فهو ضروري. ما هو ضروري وقع ويقع. حرياتنا، أهدافنا، ليست خارج هذا المبدأ.

حرياتنا، أهدافنا تبتعد، تطول، كلما خرجنا عن وعي الضرورة، حيث الضرورة هي الواقع، والواقع بما هو ضرورة لا يمكن أن يكون سوى العقل ذاته. ومن هنا عقلانية الواقع والأشياء. المقولة الهيغلية «كلّ ما هو واقع عقلي» أسيء فهمها من قبل الكثير!.

إذا لم نع شروط وجود واقع، ضرورة وجود واقع، فإننا لا نعرف كيف ومتى نعارض أو نؤيد هذا الواقع! إذا لم نع العلل الكامنة في حتمية الواقع والأشياء، فإننا لا نعرف العلل الكامنة في حتمية القبول بالواقع والأشياء. وعلى المعرفة الدقيقة تتوقف عملية الرفض أو القبول!.

العقل السياسي هو المعني - هنا - بالدرجة الأولى، كون السياسة هي الأكثر تماساً واحتكاكاً مع فعل الضرورة.

السياسة، خلافًا للفكر، تعتبر الحاضر هو المنطلق والغاية في آن معًا. ولأنّ السياسة لا تتعامل مع الأوهام فإنها لا تتقيد بماض ولا تقف على مستقبل. فالتعامل مع اللحظة الراهنة ينطوي على جانب براغماتي يفترض تغييرًا في المواقع والمواقف يتطلّبُ تعيينًا جديدًا للفعل والحركة بما ينسجم مع مقتضى الحال. المبدأ الذي تقف عليه هذه السياسة: لا صداقة دائمة ولا عداوة دائمة. ثمة مصالح مؤقتة «تغليب المصلحة على المبدأ».

وإذا كان من الغباء فصل السياسة عن الفكر، فإنه من الغباء أيضًا عدم إدراك حدود العلاقة بين السياسة والفكر. إنّ مأساة السياسة هي جرّ السياسة إلى الفكر، ذلك أنّ الفكر مجاله التجريد، بينما السياسة مجالها العمل، بالتالي لم يعد الانطلاق - هنا - من الواقع وإنما من التجريد، مما يتناقض ومنطق السياسة مطلقًا.

ليس هناك سياسة تقوم على التجريد، باستثناء سياسة المبادئ التي تخشى التحريف والانحراف، ذلك أنّ المبادئ طبيعتها جامدة وقيودها شديدة. ومن المعروف أنّ هذه السياسة تضيّق مجالات الحركة وتضعف صاحبها أثناء مقاومة الأشياء. والسبب في ذلك أنها تفتقر إلى المرونة التي تحول دونها صلابة المبادئ.

لذلك قد يكون من المفارقة أن نجد أنّ السّياسيين - هنا - هم سياسيون في كلّ شيء إلاّ في السياسة!.

ربما الخطر على الشيء يكمن في الشيء ذاته مما هو في خارجه. فالخطر الذي يهدّد المبادئ هو ارتدادها على ذاتها بما تنطوي عليه من حرص ذاتي شديد يضعها في عداء مطلق تبدو فيه وكأنها تحارب عدوها، بينما هي في الحقيقة لاتحارب إلاّ ذاتها. هكذا الثورة التي لاتعرف التراجع أو المساومة أو التفاوض أو الوقوف في منتصف الطريق تهلك بذاتها. في السياسة أدرك لينين هذا الخطر، وعبارته ما زالت تحتفظ بحيويتها «تبتغي محاربة الجملة الثورية تبتغي محاربتها لئلاّ يقال عنّا ذات يوم بأنّ الجملة الثورية قد أهلكت الثورة»!![٣]. علينا أن نحمي أنفسنا من أنفسنا.

كي لا يكون ذلك طعنًا للمبادئ كمبادئ في حد ذاتها لا بد من وضع المسألة في سياق آخر. إنّ الطبيعة الخاصة بكلّ شيء تتغير وتتعدل وفقًا للظروف أو للسياق الذي توضع فيه. هناك فرق بين السياسة في المبادئ وبين المبادئ في السياسة. إذ أنه في الحالة الأولى يتعين على المبادئ أن تتحكم فينا بينما في الحالة الثانية يتعين علينا أن نتحكم بالمبادئ. فهل نحن من أجل المبادئ أم المبادئ من أجلنا نحن؟!.

في السياسة لايعلو الهدف على شرطه أو ظرفه الموضوعي، وكل هدف يعلو على شرطه أو ظرفه - كما عرفناه أو تعرَّفنا عليه في التاريخ - ليس أكثر من طوباوية أو حماقة تاريخية.

الضرورة هي العلّة. وفي العربية (لسان العرب)؛ العلّة حدث يشغل صاحبه عن حاجته، كأنّ تلك العلّة أصبحت شغلاً ثانيًا منعه عن شغله الأول. هذا المبدأ هو المضمون العقلاني للسياسة مطلقًا. فالأهداف التي تسير في ظروف وشروط وأسباب مغايرة لظروفها وشروطها وأسبابها تقع خارج المبدأ العقلاني للسياسة، بالتالي تحمل معها «شحنة فنائها الذاتي»!.

هنالك ظروفًا وشروط موضوعية خارج قبضة الوعي، وعلى الوعي أنّ يعي ما هو خارج قبضته. هذا الوعي يتجسّد بإدراك الحدود التي تميز بين ما هو فاعل وبين ماهو منفعل، وما يترتب على ذلك من مواقف عملية.

من يعتقد أنه فاعل - دائمًا - وفي ظروف وشروط موضوعية مستقلة عن وعيه (= إرادته) فإنه لا يرى إلاّ نصف الرؤية - هنا - عماء. وفي العماء تنقلب الأشياء إلى نقائضها، تصير الأشياء محض نقائضها «الفاعل الذي لا يعي أنه، حكمًا، مفعول (أي تحت سلطة السببية، القوانين

الموضوعية، العلاقات الموضوعية)، الفاعل الذي يجهل أنه حكمًا مفعول، الذي يريد نفسه، ويتصور نفسه محض فاعل (!) يصير محض منفعل ومفعول». (الياس مرقص)(٤).

علينا أن ندرك أنه حين نكون فاعلين، نكون أيضًا منفعلين ومفعولين. ففي كوننا فاعلين نرفض، نعارض، نتقدم... وفي كوننا مفعولين نقبل، نهادن، نتراجع.

التراجع «التقدم!. لسنا أمام موقفين متوازيين، متقابلين. نحن أمام موقف واحد».

التراجع (= التقدم). التراجع هو نفسه التقدم، والتقدم هو نفسه التراجع! كلا التراجع والتقدم منبثق من الآخر، لاتقدم بلا تراجع، ولا هذا بلا ذاك. هذا متضمن في فكرة «البذرة» الهيغلية؛ البعض يفهم التراجع تراجعًا فقط لا غير. هذا الفهم الميكانيكي للتراجع يقابله الفهم الجدلي: التراجع شرط التقدم. و«العودة إلى البداية خطوة الأمام» كما يقول هيغل.

يقول بيكون «لا يمكن السيطرة على الطبيعة دون الخضوع لها». هذه الفكرة في غاية الأهمية. الأمر ذاته ينطبق على التاريخ والمجتمع. لا يمكن تغيير التاريخ والمجتمع دون الخضوع لهما.

التاريخ يفرض قيمه. وإذا كانت الحقيقة العليا، أو القيمة العليا للفرد والمجتمع، حتى الآن، عاجزة عن فرض ذاتها كليًّا وبشكل جذري، متجاوزة قيم التاريخ، وأن الثورة الجذرية في السياق لامعنى لها، فإنه غداة ذلك تبدو الإصلاحية القائمة، أو المرتكزة على المفاوضة (التفاوض) بين قيم التاريخ من جهة وقيم الفرد والمجتمع من جهة ثانية هي المعنى العلمي والوحيد الذي يمكن الركون إليه. وعليه فإنّ مبدأ المفاوضة يقوم على القبول بالإصلاحية في مواجهة الجذرية، والجزئية في مواجهة الكلية، والموضوعية في مواجهة الذاتية، والانتقالية في مواجهة الاستراتيجية، والمؤقت في وجه الدائم، والنسبي في مواجهة المطلق..

هذه المواجهات تضعنا في حدود الممكن، حيث «الممكن هو الأثقل من بين كل المقولات» هناك إرادة واقع، أو إرادة تاريخ وهذه الإرادة تعني أننا أمام أمر لا محيد عنه وقد فرض ويفرض أو سيفرض نفسه بأحد الطريقين: إما سلمًا إذا كان هناك قبول أو دون مقاومة، وإما عنفًا إذا كان هناك رفض أو مقاومة. الوعي التاريخي للتاريخ هذه هي وظيفته:

إنها تقوم على إدراك أنه لكل زمن متطلباته واستحقاقاته التي لا بد منها إن سلمًا أو عنفًا، على أنّ الاستثناء في ذلك يكون القفز من فوق الزمن يتجاوز متطلباته

واستحقاقاته؛ مبدأ «حرق المراحل» ولكنه بالمقابل أيضًا يجب الانتباه إلى أنّ هذا التجاوز ليس إلاّ استقرارًا مؤقتًا، ذلك أنّ التاريخ – إذا ما جرى خرقه أو تجاوزه – فإنه يعود وينتقم بأبشع صور الانتقام. من هنا كانت مأساة الحركات والثورات التي سارت ضد قوانين التاريخ. ومن هنا كان فشل أو مأزق «المشروع الثوري» الذي وعى التاريخ، أو «تمرحل التاريخ» وعيًا قسريًا؛ فأعطى للمرحلة ما ليس لها، وكان بذلك وعيًا لا تاريخيًّا!.

إنّ الوعي التاريخي عمل مطابق لحركة مرحلة ومتطلبات مرحلة. فالماضي له مهمته التاريخية والحاضر له مهمته التاريخية أيضًا. كل من له مهماته ومتطلباته الخاصة فلا يقوم زمن بمهمة غيره أو يحتل مكانه، فالماضي لا يقوم بمهمة الحاضر، والحاضر لا يقوم بمهمة المستقبل.

المشروع الثوري لـ «تغيير العالم» كان أمامه ثورتان: ثورة ديمقراطية وثورة اشتراكية. الثانية لن تكون بالمطلق بدون الأولى. والاختبار الذاتي لهذا المشروع كشف عن وعي لا تاريخي في تعامله مع هاتين الثورتين. فالثورة الاشتراكية من حيث هي مهام المستقبل أضحت من حيث هي مهام الحاضر! وإذا كان من سمات الوعي اللا تاريخي قسر المراحل على ما ليس لها، فإن الثورة الاشتراكية في روسيا لا تخرج عن إطار هذا الوعي. لذلك كان بليخانوف محقًا فيما تنبأ وتنبّه له من أنّ ثورة اشتراكية في روسيا حتى لحظة انتصارها في /١٩١٧/ لن تكون سوى «ديكتاتورية قيصرية برداء بلشفي» على حد تعبيره!.

هناك وعيان مأزومان ومهزومان تاريخيًّا؛ وعي أراد أن يكتب الحاضر بلغة الماضي، ووعي أراد أن يكتب الحاضر بلغة المستقبل. الهروب إلى الأمام كالهروب إلى الخلف، كلٌّ منهما هروب من الحاضر من الراهن. على أن الاحتماء في المستقبل أو الماضي هو في جوهره عجزٌ عن المواجهة، مواجهة الحاضر، الراهن. والتعاطي معه بكونه حقًا تاريخيًّا للتاريخ. وأنّ عدم التعاطي مع الحاضر، الراهن انطلاقًا من حكم قيمي وظيفي هو أسلوب ومنطق عدمي وانعزالي؛ ذلك أنّ العدمية والانعزالية هما في جوهرهما وفي ممارستهما عجز عن المواجهة، مواجهة الحاضر وعدم التعاطي معه كحقيقة مشتركة.

الواقع حركة تتطور أمام عيوننا، والوعي التاريخي هو ممارسة هذه الحركة «لنمارس الحركة أولاً» كما يقول برنشتاين. في ممارسة الحركة تقف المبادئ كمعرقل لمسار الوعي التاريخي للتاريخ، ذلك أنّ

المبادئ تستعجل الهدف. والتعجيل بالهدف يسـتند على الإنضـاج المبكر والقسـري للظروف، مما يجعلنا أكثر بعدًا عما نعتقد أننا أكثر قربًا منه. لذلك ليس عبثًا أن تأتي النهايات مخالفة للبدايات، والنتائج عكس المنطلقات. في هذا السـياق يمكن النظر بتمعُّن وتفحُّص دقيقين إلى عبارة لينين والتي هي خلاصة تجربته مع الثورة في ما بعـــد الثـــورة «من الواضح أننا قـــد استعجلنا»!.

سـيكون للتـجـربة - هنا - التـحـديد الفيصل في التعاطي العقلاني مع المسار التاريخي؛ أحقية الحركة على الهدف.

إنّ مقولة «الهدف لا شيء أمام الحركة» تبدو هي الأكثر حضورًا في وعي التاريخ. ليس معنى ذلك أنّ الحركة تلغي الهدف، إنما المقصود هو أنّ الحركة تحدّد الهدف وليس العكس، وعليه فإنّ ما يبدو قريبًا في نظر الهـدف قـد يكون بعـيـدًا في نظر الحـركـة، ذلك أنّ هذه الأخـيـرة تحكم أو تتحكم بالأول مما يعني ضرورة الوقوف إلى جـانب الحـركـة. فـإذا حـدث تناقض بين الحـركـة والهـدف وجب قلب الهـدف أو تأجيله. إذا تناقض الفكر مع الواقع وجب الواقع بقـوة الضـرورة. عند ذلك تصـيـر الحركة هدفًا، بالتالي لن نكون إزاء هدف ثابت أو واحـد وإنما سنكون أمـام أهداف متـعددة ومتغيرة. ذلك أن الهدف الثابت جذره مبدئي، والمبدئية - هنا - لا تصنع تاريخًا. على الأقل إذا صنعت تاريخًا فإنها تصنع ما هو مزورٌ لها أو مزوِّر عنها.

وإذا كان على الهدف أن يتحدد بالحركة فـإنّ على السـيـاسـة أن تتـحـدد بـالظروف والشـروط. فـإذا تغـيـر الظرف والشـرط وجب تغيير السياسة.

لأن السـيـاسـة هي الدولة، والدولة هي المجال الذي يتحرك فيه التاريخ، فإننا والهدف وجهًا لوجه. الانتقال إلى الدولة يعني الانتقال من التعامل مع الفكرة كفكرة إلى التعامل مع الفكرة كواقع. سيتبين هنا مـا ينصـرف ومـا لا ينصـرف من الأفكار القـبلية. الفكرة من الوجـود بالقـوة إلى الوجود بالفعل؛ سنصطدم بالوزن الحقيقي للأشياء. هنا الفرق بين المفكر والسياسي.

المفكر لا يفي الأشـيـاء حـقـهـا لأنه لم يصطدم مـعـها بعـد. ومن هنا لا مـسؤولية المفكر بشكل عام. ذلك أنّ المسؤولية تتحدّد بالنظر إلى الفكرة من خلال الواقع، بينما اللاّ مسؤولية تتحدّد بالنظر إلى الواقع من خـــلال الفكرة، فـــإذا مـــا اصطدم المفكر بالواقع وجد نفسه مسؤولاً لأنّ الواقع لا يخرج عن المسؤولية. بالتالي لم يعد المفكر - هنا - مـفكرًا إنما هو سـيـاسـي أو أنه مفكر سياسي.

لينين قبل الدولة كان مفكرًا، بعد الدولة غدا لينين سياسيًا. من المعروف أنّ سياسة

«النيب» وهي السياسة الاقتصادية الجديدة التي اتبعها لينين بعد الدولة، والتي اتهم فيها بتراجعه، إنما كانت خلافًا للأفكار التي راودته في مؤلفاته لما قبل الدولة.

اللاّ مسؤولية تطلق العنان للأفكار، فتبدو معارضة الأشياء سهلة، طالما أنّ المعارضة غير ملزمة بتنفيذ ما تقوله في حينه وطالما أنها بعيدة عن مركز القرار والفعل. ولكن ما أن تغدو المعارضة في موقع المسؤولية وفي مركز القرار والفعل حتى تتقيد أفكارها وتتخلّى عن تصوراتها السابقة.

الرئيس الأمريكي كلنتون عبّر عن ذلك: ما كنت أتصوره قبل الرئاسة لم يعد كما هو عليه بعد الرئاسة!.

لا بدّ أنّ المسؤولية في جميع الأحوال تضع حدًا لإرادتنا ورغباتنا الذاتية. فما نريده ونرغبه (في موقع اللاّ مسؤولية)، ربما هو نفسه ما نعارضه ونرفضه (في موقع المسؤولية)!.

إنّ الفكرة في الفكر هي شيء وفي السياسة هي شيء آخر. السياسة تخشى التعامل مع الأفكار القبلية. لا توجد - هنا - أجوبة لما لم يحدث بعد.

إنّ معرفة الواقع شرط لمعرفة التعامل معه. ولا يمكن معرفة الواقع إلاّ من خلال وداخل الواقع نفسه. من هنا كانت كلمات الأمس ليست عاجزة عن حل مسائل الغد فحسب بل ومعرقلة لها أيضًا. فالواقع الذي يبدو مناقضًا أو معاكسًا لأفكارناو ليس هو المسؤول عن عدم السماح لهذه الأفكار بالنفاذ إليه، إنما أفكارنا هي المسؤولة عن عدم السماح للواقع بالنفاذ إليها. بالتالي العلّة هي علّة الأفكار أكثر مما هي علّة الواقع. إننا لسنا ضحايا الواقع بقدر ما نحن ضحايا الأفكار. وهنا تبدو عبارة ماركس أكثر حضورًا «تقع المسألة في طيّ الغيوم» حينما سئل عما ينبغي أن يتخذه الاشتراكيون من قوانين إذا ما وصلوا إلى السلطة!.

من الواضح، ولا شك، أنّ هناك فرقًا بين استشراف المستقبل وبين وضع أسس ومنطلقات له، مما يستدعي الحذر في التعامل مع الأفكار المعدّة مسبقًا.

لقد كانت الأفكار المسبقة الصنع، عبر التاريخ، وبالاً على التاريخ، انطلاقًا من أنّ هذه الأفكار عمدت إلى ترسيخ مبدأ المرجعية الذي قاد بدوره إلى الجمود فالتعصب فالتطرف. ربما كان الصراع في التاريخ مردُّه إلى تلك الفكرة القبلية التي ترسخت في الذهن والتي ما زالت تعاند الواقع وتتحدّاه، حتى ليمكن القول أنّ الصراع هو صراع الفكرة، والتاريخ هو تاريخ الفكرة، إلى أن يبلغ كلٌ منهما مداه: الفكرة في التاريخ، والتاريخ في الفكرة.

التاريخ يبلغ مداه في الفكرة شأن هيغل،

والفكرة تبلغ مداها في التاريخ شأن ماركس.

التاريخ يسير في الفكرة، فتسيّره الفكرة: مشروع هيغل كاد يبلغ مداه في الثورة الفرنسية، لولا أنّ الفكرة لا تحكم التاريخ خلافًا لمثالية «المصالح بين العقل والتاريخ» أو بين «الضرورة والحرية»!.

الفكرة تسير في التاريخ فيسيّرها التاريخ؛ الماركسية بعد ماركس أفلتتْ الفكرة من قبضة التاريخ فغدت الماركسية هيغلية، ولكن بمحتواها المثالي لابمحتواها الجدلي. مشروع ماركس كاد يبلغ مداه في الثورة الروسية (١٩١٧)، لولا ثبت أنّ الفكرة في الرأس شيء وفي الواقع شيء آخر، خلافًا لوحدة النظرية والممارسة!.

الانتقاد الذي وجّهه سانتياغو للثورة الروسية، كان وعيًا دقيقًا للحدود التي تفصل بين النظرية والممارسة، أو بين الفكرة والواقع «فإذا انتقلنا من النظرية إلى الممارسة ازدادت التناقضات والالتباسات، حيث أنّ هناك اختلافات أساسية بين الدولة الاشتراكية الانتقالية التي وصفها لينين في مؤلّفه الكلاسيكي في هذا الموضوع، والدولة التي خرجت إلى حيز الوجود بعد ذلك، هذا إذا لم نذكر تلك التي ظهرت بعد وفاته»[٥]!!!.

في مواجهة الفكر المثالي والطوباوي الذي يعطي الأولوية للفكرة في صناعة الواقع، عارض ماركس هذه الأولوية بأولوية الواقع في صناعة الفكرة. ولم يتجاهل ماركس الطابع الجدلي للعلاقة بين الفكرة والواقع. ما هو ابن يصبح أبًا. الواقع إذ يحدّد الفكرة فإن الفكرة بدورها تحدّد الواقع. ظروف وشروط الواقع تنتج وتغير الإنسان، ولكن الإنسان، بدوره، ينتج ويغير ظروف وشروط الواقع.

هذه المقولة الأخيرة ضُخّمت في الماركسية وبولغ فيها لا سيما ماركسية ما بعد ماركس. فرغم وعي ماركس بأنّ التحرير ليس فعلاً ذهنيًا وإنما هو فعل تاريخي[٦]، إلاّ أن وعيه هذا لم يعصمه من السقوط في ما كان انتقده من المثالية الهيغلية «يكفي أن نعي الشيء كيما نملكه في الواقع»[٧]!!.

«النظرية قوة مادية عندما تستولي على الجماهير» (ماركس). الماركسية بعد ماركس أخذت هذه الفكرة وصعّدتها مثاليًا «لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية» (لينين). فالواقع الثوري – هنا – تخلقه الفكرة الثورية، والثورة مصدرها الفكر لا الواقع، بالتالي المرجعية في ذلك هي إرادة الذات لا حركة القوانين الموضوعية.

إنه هذا الوعي إذ يعكس ضرورة الاحتيال على الواقع من خلال الفكرة، بدلاً من الاحتيال على الفكرة من خلال الواقع، فإنه يعكس في الوقت ذاته وعيًا إراديًا

يعطي للإرادة في النظر ما ليس لها في الواقع. رهان لينين «أعطوني منظمة من المحترفين الثوريين أعطكم ثورة». ولئن كانت الفكرة في التحقق العملي تفترض نضجًا موضوعيًا أولاً وذاتيًا ثانيًا، حيث الواقع هو الذي يجعل الفكرة ممكنة، إلاّ أن النقص الحاصل في النضج الموضوعي قد تمّ التعويض عنه بالنضج الذاتي حيث الفكرة هي التي تجعل الواقع ممكنًا ممّا أحال الفكرة إلى مجرد إرادة فحسب «الإرادة أولاً». هذه الإرادة اختبرت تاريخيًا، إن كان ذلك من قبل الفرد أو من قبل الدولة، فكان العالم خلافًا للإرادة: إرادة عالم كما هو وليس إرادة عالم كما ينبغي أن يكون. إن فكرة «العالم إرادة» هي صحيحة، إنما ليس بفعل الإرادة الذاتية، ولكن بفعل الإرادة الموضوعية.

إنّ الضغط الشديد على الواقع لجعل الواقع يتلاءم مع الفكرة يحيل إلى وعي إرادوي يجرّد صاحبه من عنصر المرونة الذي تفترضه عملية التكيّف مع الواقع. فنحن محكومون بحاجات ورغبات الواقع وليس بحاجاتنا ورغباتنا.

خلافًا للوعي التاريخي حيث الانطلاق - هنا - مما «هو كائن» فإنّ الوعي الإرادوي ينطلق مما «ينبغي أن يكون». وما ينبغي أن يكون يجد تبريره في الأساس النظري الذي يرى أنّ ما هو ممكن في النظر ممكن في الواقع ولا بدّ أن يجد نفسه كضرورة «الإمكان الذي تستكشفه النظرية هو في النظرية ضرورة وليس إمكانًا»[8]. (مهدي عامل).

بيد أنّ الإمكان النظري لا يكون ضرورة إلاّ في الواقع، إذ لا يكفي أن يكون السبب سببًا لكي يفعل، ولكنه سبب - فقط - حين يفعل - الزواج سبب الولادة، فإذا لم تحدث الولادة لم يعد الزواج سببًا، ذلك أنّ «السبب الذي لا يفعل ليس سببًا» على حد تعبير هيغل. والفكر الذي لا يصير واقعًا ليس فكرًا، أو ليس فكرًا حقيقيًا، إنما هو فكر مجرّد، وليس هناك حقيقة مجرّدة.

إنّ الإمكان الذي يفترض وجوده يفترض في الوقت ذاته عدمه. وبقدر ما العدم قابل للوجود[*] فإنّ الوجود قابل للعدم[**]. من هنا كانت الحتمية في الفكر والنظر لا تعني بالضرورة الحتمية في الواقع. وما الأزمة التي يعاني منها الفكر المثالي بشكل عام والفكر الثوري بشكل خاص إلاّ النتيجة الحتمية والمنطقية لهذا التضارب والتناقض بين الفكر والواقع.

إنّ عالم «المثُل» هو مجرّد إمكان محض ولهذا فهو يقع خارج الضرورة حيث الضرورة هي «وحدة الإمكان والواقع» كما يعرّفها هيغل. فإذا لم يتحد الإمكان مع الواقع تعارض مع الضرورة وما يتعارض مع الضرورة يتعارض مع الحرية لأنّ الحرية

في وعي التاريخ إنما هي «وعي الضرورة». إنما تجاوز الواقع، التاريخ، الضرورة قد افترض الإرادة أولاً، ذلك أنّ انفصال الإمكان عن الواقع وتبرير الحركة بالإمكان يحيل إلى فعل إرادوي يستند إلى قرار عقلي محض لا يأبه بحيثيات الواقع وشروط التحقق، وهو في ذلك إذ ينفرد بذاته بحجة الأساس العقلي الذي يستند إليه، فإنه يهدّد بقسر الأشياء على ما ليس لها والتحوّل إلى استبداد يجد في العنف مبررًا لتحقيق ما يبتغي ويريد.

إنّ الاستبداد يقضي بسيادة سلطة مطلقة (فردية أو جماعية)،عنوانها «الفرد يقمع الجوهر» أو «الجوهر يقمع الفرد». من هنا كان الخطأ الذي وقع فيها مشروع تحويل العالم ثوريًا هو استناده إلى مبدأ جوهره استبداد «ديكتاتورية البروليتاريا» في الثورة البلشفية الروسية. ولينين كان واضحًا وصريحًا في تعريفه لهذا المبدأ بكونه سلطة مطلقة «تستند إلى العنف، ولا يقيدها قانون»[9]. ولمّا كان العنف هو في ذاته استبداد فإن تبرير العنف بالغاية قد أسّس إلى استبداد في المشروع الغائي.

والاستبداد إذ يتجاوز بطبيعة القانون فإنه يهدّد الوعي الحرّ بكونه الشرط الأساسي للتوافق بين الوسيلة والغاية؛ الوسيلة الأكثر إنسانية مع الغاية الأكثر إنسانية. التناقض بين الوسيلة والغاية؛ ذلك جريمة السياسة الميكافيللية «الغاية تبرّر الوسيلة»!.

المشروع «الإنساني» عند بيلنسكي كان قد تورّط في هذا المبدأ الميكيافلّي «شرعت أحب البشرية مثل مارات، فحتى أجعل أصغر جزء منها سعيدًا، عليَّ أن أدمرّ البقية بالحديد والنار».

إن المشكلة الكبرى في التاريخ والعمل التاريخي هي جعل التاريخ يتحرك في الواحد. فتدمير الجزء لصالح الكل ليس تدميرًا للجزء فحسب، وإنما هو أيضًا تدمير الكل بوصفه جزءًا متعدّدًا ومختلفًا، وليس بوصفه واحدًا ومتجانسًا. ذلك أن فكرة التجانس في الكل هي الأخطر، لأنّ الواحد في الكل المتجانس هو العدم في حين أنّه في الكلّ المختلف هو الوجود. هنا الواحد لا ينفي ذاته في المتعدّد إنما يجد ذاته فيه.

ربما ستعاني البشرية من محاولة فرض الوعي الواحد عليها أكثر مما تعاني من هذا الوعي المتعدد والمتخلف الذي تتخبط فيه، هذا إذا لم تكن فكرة الوعي الواحد بالأساس فكرة غريبة وجاهلة بمنطق الكينونة الاجتماعية.

قد يكون العنف هو الطريق الموصل إلى الحرية ولكن عندما يكون العنف هو الوسيلة التي يفترضها الحفاظ على الحرية، فإنّ الوسيلة تحلّ محلّ الغاية،

فيُضحي بالغاية على مذبح الوسيلة، وتأتي النهايات مخالفة للمنطلقات. لا يمكن أن تكون الطريق إلى الحرية بغير حرية. فالحرية المفروضة بالعنف تناقض ذاتها، إذ أنّ «الإكراه على الحرية هو حتمية اللاّ حرية»[10]. خلافًا لما يقول مارا «لا تستقر الحرية بغير العنف». إن حرية الموت تدمرّ حرية الحياة، حيث لا حرية بلا حياة. بالمقابل فإنه لا حياة بلا حرية. على أنه شقاء الحياة هو في ذاته نفي للحرية، من حيث أنّ السعادة هي «الاختبار الذاتي للحرية». لكنه من الصعب جدًا أن نتصور سعادة خارج هذه التوليفة بين الحرية والضرورة لأنّ الحرية بدون ضرورة عبث وفوضى، في حين أنّ الضرورة بدون حرية استبداد وعبودية. ولمّا كانت المعاناة تقع في صلب الضرورة فإنه لا يمكن أن تكون هناك سعادة بلا معاناة «إنّ كائنًا بلا معاناة كائن لا وجود له». من هنا، كانت فكرة تخليص الحرية من الضرورة أقرب إلى التجريد والوهم منها إلى الحقيقة والواقع، لأنّ الفكرة كلما أوغلت في «المثال» ازداد التناقض بينها وبين الواقع لتناقض الواقع مع «المثال» ولكي يتوافق الواقع مع الفكرة كان لا بد من قسره عليها، لذلك كان العنف يقع في صلب «المثال» «كضرورة» لتجاوز منطق الضرورة!. فالإرهاب في الثورة الفرنسية وجد تبريره في «المثل الأعلى»، «إنّ أبطال الثورة الفرنسية لم يقتلوا ولم يسجنوا أحدًا، هي الثورة التي قتلت وسجنت... هو المثل الأعلى الذي قتل وسجن»[11]..

هناك مشكلة وإشكالية في آن معًا، يعاني منهما «المشروع الثوري»، إنهما مشكلة وإشكالية العلاقة، أو التناقض بين الوسيلة والغاية. وما لم تتم إعادة النظر في هذا التناقض فإنّ «المشروع الثوري» لن يؤدي إلاّ إلى إعادة إنتاج المشروع المضاد بأبشع صوره واشكاله.

المشروع الثوري في الثورة الروسية كان قد انحرف عن طبيعته الإنسانية نظرًا للتناقض الذي حدث بين الدولة والثورة (الدولة التي هي وسيلة، والثورة التي هي غاية)، هذا أولاً، وثانيًا نظرًا للوعي الاستبدالي في العلاقة بين الدولة والثورة، مما ترتب على ذلك أنه حلت الدولة محل الثورة وألغيت الثورة بالدولة. فكان الاستبداد هو جوهر الدولة، والثورة مظهرها الخارجي، ولمّا كانت الثورة في طبيعتها الإنسانية – تتناقض مع الاستبداد، فقد تناقضت مع الدولة لتناقض المظهر مع الجوهر. هكذا كان «المشروع الثوري» الهادف إلى إلغاء الدولة قد وقع ضحية الدولة ذاتها..

❖ ❖ ❖

❖ المقصود: الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

❖❖ المقصود: عدم الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

المراجع

١- حول تاريخ مسألة الصلح التعيس - مختارات لينين - مجلد ٧ - دار التقدم (موسكو) - ترجمة الياس شاهين.

٢- حكمة الغرب (الجزء الثاني) - برترا ندراسل - ترجمة فؤاد زكريا - عالم المعرفة.

٣- بصدد الجملة الثورية - مختارات لينين - مجلد ٧ - دار التقدم (موسكو) - ترجمة الياس شاهين.

٤- فكر هيغل - غارودي - ترجمة الياس مرقص (انظر مقدمة الترجمة بقلم الياس مرقص).

٥- الشيوعية الأوروبية والدولة - سانتياغو كاريللو - دار الطليعة.

٦- الأيديولوجيا الألمانية - ماركس - انجلز.

٧- رسالة ماركس إلى روج - نقلاً عن: الثورة الديمقراطية - إحسان مراش - دار الحقائق.

٨- مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني - مهدي عامل - دار الفارابي.

٩- أضواء على تاريخ مسألة الديكتاتورية - مختارات لينين مجلد ١٠ -دار التقدم (موسكو) - ترجمة الياس شاهين.

١٠- فكر هيغل السياسي - برنار بوجوار - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي (دمشق).

١١- الأعمال الكاملة - مجلد ٢- سليم خياطة.

❖ ❖ ❖

٢١١

حرب إعادة صياغة العالم
بين نظام القطب الواحد، وتعدد الأقطاب

حســن حردان *

(إن الولايات المتحدة تجد نفسها الآن في وضع فريد لم يتح لأي قوة عالمية في التاريخ، فقد تمكنت من النصر في الحرب الباردة وانهار الاتحاد السوفييتي أمامها، كما أن الامبراطورية السوفيتية تناثرت أجزاء وأشلاء متفرقة وأحياناً متخاصمة، وفي الوقت الحالي فإنه لم يعد هناك تحدٍ للقوة الأمريكية، كما أن كل التحديات المحتملة مؤجلة الآن إلى سنين وحقب (...).

ويترتب عليه أن الولايات المتحدة الآن متفوقة بمراحل، وهذا التفوق مضمون في المستقبل المرئي ومسؤوليتها الحقيقية أن تعمل بكل الوسائل على الاحتفاظ به وتدعيمه، وتلك هي المهمة الأولى للسياسة الأمريكية وللقدرة الأمريكية في كل مجال.

(مقتطف من التقرير الرئاسي الأمريكي)

(*) حسن حردان: باحث في الفكر السياسي (لبنان).

مقدمة:

يشهد العالم، صراعًا هو الأكثر قوة وحدّة، منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، وتشكل النظام الدولي الذي تجسد في مؤسسات الأمم المتحدة، ومثل هذا الصراع يأخذ أشكالاً متعددة سياسية، واقتصادية وعسكرية داخل المنظمة الدولية وخارجها، والسبب الذي يولد مثل هذا الصراع، سعي الولايات المتحدة الأمريكية إلى إخضاع العالم لمشيئتها والتحكم بالقرار الدولي، وإعطاء نفسها حق التصرف والتقرير بشؤون دول العالم وفق ما تمليه المصالح الأمريكية.

وازدادت حدّة هذا الصراع قبل وبعد تجاهل الإدارة الأمريكية مجلس الأمن الذي رفض الموافقة على إعطاء واشنطن حق شن الحرب على العراق، التي تسعى من خلالها الولايات المتحدة إلى تحقيق حلمها الامبراطوري في السيطرة على منابع النفط والطاقة، بالتوازي مع هدفها الرئيس من حربها على أفغانستان بغية الوصول إلى منطقة آسيا الوسطى وبحر قزوين للسيطرة على ثاني أهم احتياطي نفطي في العالم، لتتمكن من وراء ذلك من حل مشكلتها الاقتصادية التي ازدادت تفاقمًا بعد أحداث ١١ أيلول، والتحكم بالقرار الدولي عبر إخضاع الدول الكبرى التي تقف عقبة أمام تحقيق وتكريس وحدانية السيطرة الأمريكية على العالم. غير أن ذلك أدى إلى إثارة موجة من العداء الواسعة النطاق في كل دول العالم لاسبق لها على الصعيدين الرسمي والشعبي.

إن استكشاف ما يحصل على الصعيد الدولي يستدعي التعرف على ماهية الاستراتيجية الأمريكية في السعي إلى السيطرة والهيمنة على القرار الدولي، وبالتالي إقامة نظام دولي جديد بقيادتها، وأهمية حربي أفغانستان والعراق في إطار هذه الاستراتيجية، والأسباب التي دفعت إدارة الرئيس الأمريكي جورج بوش إلى التسريع بغزو العراق، واستطرادًا التوقف عند أسباب الخلاف الفرنسي- الألماني- الأمريكي وصولاً إلى التوقف عند دلالات التظاهرات العالمية ضد السياسة الأمريكية.

وأخيرًا إجراء قراءة لما يمكن أن يؤول إليه الصراع الحاصل بين العالم وأمريكا، هل سوف تتمكن واشنطن من بلوغ هدفها الامبراطوري في التسيد على العالم وإقامة نظام أحادي القطب.

أم تكون النتيجة بداية أفول الامبراطورية الأمريكية وولادة نظام دولي جديد متعدد الأقطاب برزت مؤشراته في نقاشات مجلس الأمن الأخيرة.

أولاً: الاستراتيجية الأمريكية للسيطرة على العالم:

منذ انهيار الاتحاد السوفييتي ووضع حدّ للحرب الباردة، بدأت الولايات المتحدة الأمريكية تتصرف باعتبارها زعيمة العالم، فهي المنتصرة وعليها أن تقطف ثمار هذا الانتصار بتأكيد وحدانية سلطتها على العالم، وفرض هيمنتها وسلطانها وتقرير شؤون وأمور المنظمة الدولية والتدخل في شؤون الدول وتقرير ما يجب أن يكون عليها نظمها واقتصادياتها، وفقًا للمنظور الأمريكي.

والولايات المتحدة (وفق ما جاء في التقرير الذي وضع على طاولة الرئيس الأمريكي جورج بوش إثر انتخابه) لا تقبل قسمة أو توزيعًا في مسؤولية القرار العالمي.

وهي لا تقبل أيضًا قيادة جماعية أو نوعًا من مجلس إدارة مسؤولاً بالتضامن حتى لو كان لرئيسه صوتان أو حتى ثلاثة.

ولحل هذه الإشكالية فإن المدخل إلى ما تريده واشنطن يكون التشاور مع الأطراف الدولية الكبيرة كل على حدة، ومع كل طرف داخل المنطقة التي تتصل بأمنه المباشر ومصالحه، دون ضرورة لإشراك كل الأطراف في كل المسائل.

وهذه الأهداف الأمريكية، واضحة في سعيها إلى الانقلاب على النظام الدولي الذي نشأ إثر انتهاء الحرب العالمية الثانية لأنه لم يعد يتناسب مع الطموحات والمصالح الامبراطورية الأمريكية، التي باتت ترى في القوانين والأنظمة التي تستند إليها الأمم المتحدة عقبة أمام تحقيق أهدافها الاستراتيجية، وأن النظام الدولي الذي يستند إلى المشاركة يجب أن ينتهي، وبات النظام الدولي الجديد الذي يجب أن تخضع له دول العالم هو نظام أحادي القطب ولابأس إذا تحول مجلس الأمن الدولي إلى هيئة تخضع للإملاءات الأمريكية وتنفذ ما تريده واشنطن.

وفي هذا الإطار جاء في التقرير الأمريكي (الإبحار في عالم مضطرب):

"أن إدارة الجمهورية الجديدة عليها أن تمارس دورها في الدفاع والتمكين للمصالح الأمريكية بغير قيود لا تستوجبها الضرورات، والإدارة الأمريكية وحدها هي الطرف الوحيد الذي يحق له توصيف المصالح الأمريكية دون اعتبار لأي ضغوط، وفي مجال العمل السياسي فإن الإدارة تستطيع أن تمارس دورها داخل الأمم المتحدة وفي الوقت نفسه تستطيع ممارسة مسؤوليتها خارج الأمم المتحدة (بالذات في مناطق حساسة بالنسبة للمصالح الأمريكية ومنها منطقة الشرق الأوسط).

وفي هذا السياق يقول انطواني ليك،

معاون الرئيس الأمريكي السابق بيل كلينتون لشؤون الأمن: «إن قيادتنا للعالم مرغوبة ومحترمة في جهات العالم الأربعة، ويجب علينا نشر الديمقراطية واقتصاد السوق في العالم، لأن ذلك يعكس القيم العليا التي هي أمريكية وعالمية في آن معًا».

على أن السياسة الأمريكية لفرض أنموذجها وسلطتها وهيمنتها على العالم بدأت بالظهور منذ نجاح الولايات المتحدة في قيادة تحالف دولي في حرب الخليج الثانية، بعد قيام العراق باجتياح الكويت، تمكنت واشنطن من استقدام جيوشها إلى منطقة الخليج العربي الغنية بالنفط التي تشكل إحدى الاستهدافات الأمريكية في إطار خطتها للسيطرة على العالم.

وقد أسهمت هذه الحرب التي تزامنت مع انهيار الاتحاد السوفييتي في خدمة الخطة الأمريكية، وإظهار الولايات المتحدة باعتبارها القوة العظمى الأولى في العالم، وتعزيز النهج اليميني الأمريكي المتطرف الذي يمثل كارتلات الصناعة العسكرية والنفطية، وهيمنة الولايات المتحدة على الأمم المتحدة التي تحولت إلى أداة طيعة في يدها تملي عليها ما تريد وتدفعها إلى استصدار القرارات التي تحقق مصالحها حتى بات يطلق على المنظمة الدولية منظمة الولايات المتحدة.

وأدت أيضًا إلى تهميش المنظمات الدولية الأخرى، واجتياح النموذج الليبرالي الأمريكي للعالم على نحو أحدث اختلالاً في التوازن العالمي وجعل الدول الكبرى غير قادرة على الاعتراض على التفرد الأمريكي حيث العالم يعيش صدمة انهيار الاتحاد السوفييتي، وظهور روسيا في عهد بوريس يلتسين ملحقة بالسياسة الأمريكية.

وقد برزت التصرفات الأمريكية الأحادية من خلال:

١- انسحاب الولايات المتحدة من اتفاقات حظر استخدام الكيميائية ونظام الدفاع الصاروخي المضاد للصواريخ.

٢- رفض بروتوكول كيوتو والتسويف في تحرك منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية لوضع ضوابط على الإعفاءات الضريبية.

٣- توسيع عمل ومنطقة حلف الأطلسي وزيادة صلاحياته، حيث فرضت الولايات المتحدة، توسيع الحلف إلى بلدان أوروبا الشرقية في عام ١٩٩٤ والذي جاء ترجمة للبيان الختامي الذي صدر عن اجتماع مجلس الأطلسي في ١٩٩٢/١٢/١٧ والذي جاء فيه بأن الحلف «إحدى الأدوات الضرورية.. لتوجيه التغيير في مجمل أوروبا».

وتأتي هذه الخطوات في إطار خطة وضعها نائب وزير الدفاع الأمريكي بول

ولفويتز، والأميرال جيريميا تم رفعها من قبل البنتاغون الأمريكي، إلى الرئيس جورج بوش (الأب) سنة ١٩٩٢، بهدف أخذ العالم على حين غرة، والعمل سريعًا على ترتيبه وفقًا للمصالح الأمريكية، وهو ما يتطلب منع بروز أي قوة قادرة على منافسة القوة الأمريكية العظمى.

وقد أوضحت الخطة بصراحة متناهية هدف الولايات المتحدة في توسيع هيمنتها على الكرة الأرضية بأكملها بكل الوسائل العسكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية الضرورية حيث تضمنت خطة البنتاغون:

– أن على الجيش الأمريكي من الآن فصاعدًا أن يشمل:

– قوة نووية استراتيجية قادرة على التدخل ضد أي خصم يمتلك قوة مماثلة.

– قوة «سلمية» متمركزة في اليابان وكوريا الجنوبية، قادرة على مجابهة القوات النووية التقليدية الصينية وعلى القيام بمهام استطلاعية في الشرق الأقصى الروسي وكوريا الشمالية.

– قوة «أطلسية» متمركزة في قواعد نور فولك.

– قوة طوارئ مستعدة للتدخل السريع أينما استدعت ذلك مصالح الولايات المتحدة.

وقد كانت الحرب ضد يوغسلافيا هي الحرب الأولى التي يخوضها حلف الأطلسي بقيادة أمريكا، ومن خارج مجلس الأمن الدولي، مؤشرًا على نجاح الخطة الأمريكية في عملها على بسط سلطانها وسيطرتها، غير أن حرب الخليج الثانية، بقدر ما أنها أسهمت في تأكيد الهيمنة الأمريكية على العالم، فإنها بالمقابل بدأت تثير حفيظة الدول الكبرى التي بدأت تخاف على مصالحها.

بعد أن أدركت أن الولايات المتحدة تعمل على إلغاء نفوذها التقليدي في المناطق الحساسة من العالم، لصالح إحلال السيطرة الأمريكية الأحادية عليها.

حيث لم تنفع المشاركة الأوروبية في حرب الخليج الثانية ولا حتى تغطيتها في نفقات الحرب، في المحافظة على نفوذها عدا عن الحصول على مكاسب، حيث خرجت الدول الأوروبية من هذه الحرب خالية الوفاض، وتم استبعادها من الصفقات الضخمة التي عقدتها الولايات المتحدة، وتكريس عودة الاستعمار القديم لكن هذه المرة من خلال القوات الأمريكية.

٤ – محطة ١١ أيلول:

شكلت الهجمات التي تعرضت لها الولايات المتحدة الأمريكية وما أحدثته من تحطيم لكبرياء وعظمة أمريكا من خلال استهدافها رموز قوتها العسكرية

والاقتصادية (البنتاغون ومركز التجارة العالمي) نقطة تحول جديدة في الخطة الأمريكية، ترافقت مع سيطرة الاتجاه اليميني الأكثر تطرفًا على مفاصل الإدارة الأمريكية (البيت الأبيض، مجلس الأمن القومي، البنتاغون) لتفسح في المجال أمام هذا الفريق الذي يقف بالأصل وراء الخطة التي وضعت لتغيير الخارطة الدولية لصالح إحلال السيطرة الأمريكية الأحادية على العالم، من أجل إعطاء الزخم الكبير لتنفيذ مشروعه المذكور، فوجد في هذه الأحداث وما أثارته من تعاطف دولي مع الولايات المتحدة فرصة ذهبية لشن الحروب بغية الوصول إلى منابع النفط والطاقة والسيطرة عليها، تحت شعار محاربة الإرهاب.

وفي هذا الإطار سارعت واشنطن إلى إعلان الحرب على أفغانستان وقيادة تحالف دولي من أجل القضاء على تنظيم القاعدة وحركة طالبان، غير أن الهدف الأمريكي الحقيقي سرعان ما تكشف بعد السيطرة على أفغانستان عندما عمدت الإدارة الأمريكية إلى فرض تنصيب حامد قرضاي رئيسًا، وهو معروف بعلاقاته الوطيدة مع واشنطن ويعمل مهندسًا في إحدى الشركات النفطية الأمريكية المؤهلة لاستثمار آبار النفط والطاقة في دول آسيا الوسطى وخصوصًا منطقة بحر قزوين، حيث تقول المعلومات إنه يحتوي على ٢٠٪ من احتياطي العالم من النفط.

وأهمية هذه المنطقة في الاستراتيجية الأمريكية، كان قد عبّر عنها بوضوح برجنسكي مستشار الأمن القومي للرئيس الأمريكي الأسبق جيمي كارتر الذي قال: «إن استهلاك الطاقة في العالم أخذ في الزيادة، وبالتالي فإن من يسيطر على البترول والغاز في بحر قزوين سوف يسيطر على الاقتصاد العالمي».

وبعد أن تسلم قرضاي مستشار شركة «يونوكال» النفطية الأمريكية، تم تعيين أحد موظفي الشركة وهو جون مارسكا مبعوثًا أمريكيًا لأفغانستان، وعاد معهما العمل بمشروع إنشاء خط أنابيب النفط الذي يمتد من تركمنستان إلى أفغانستان إلى باكستان فميناء كراتشي على المحيط الهندي، بعد أن كان قد توقف في ظل نظام طالبان.

وقد تبين أن الحرب الأمريكية على أفغانستان من أجل قتل أو اعتقال بن لادن والقضاء على تنظيم القاعدة، لم تكن سوى الذريعة لاستبدال نظام طالبان، بنظام أفغاني مطواع بيد الإدارة الأمريكية يؤمن الاستقرار لقيام شركات النفط الأمريكية لتنفيذ مشروعاتها.

٥- بعد نجاح الإدارة الأمريكية في احتلال أفغانستان بسرعة تحفزت من أجل تطبيق الشق الثاني من خطتها وهو غزو العراق للسيطرة على منابع النفط فيه،

ولذلك عـمـدت إلى تنظيم حـملة ضـد العـراق، وراحت تحشـد الأسـاطيل تحت عنوان أن النظام العـراقي يمتلك أسلحـة دمـار شـامل ويشكل خطرًا على العـالم والولايات المتحـدة الأمريكية، في محـاولة لكسب تأييـد العـالم إلى جـانب حـربهـا العـدوانيـة الجـديدة، وعلى الرغم من أن ذلك لم يتوفر للإدارة، حيث رفضت معظم دول العـالم اسـتخدام القـوة ضـد العراق، وانقلب الوضع مئة بالمئة بالنسبة لواشنطن حيث أصبح هناك ما يشبه ائتلاف عـالمي شعبي ورسمي ضد سياسة التفرد والهيمنة الأمـريكيـة على العـالم، أصـرت الإدارة الأمـريكيـة على الاسـتـمـرار في خططهـا العسكرية، ونفذت العدوان على العراق بعد أن فشلت في كسب تأييـد مـجلس الأمن الدولي وهي تراهن من خـلال ذلك على تحـقـيق أهدافـهـا في احـتـلال العـراق والسيطرة على نفطه، لتعود فـيـمـا بعـد لتـتـمكن من ابتـزاز العـالم وتفـرض على مجلس الأمن ما عجزت عنه قبل الحرب.

ثانيًا: أهمية العراق في إطار الخطة الأمريكية لفرض نظام دولي أحادي القطب:

اكتشفت الشركات الأمريكية في أواسط الثمانينيات أن في العـراق آبارًا نفطيـة لم يتم اكتشافها بعد، وفيها أكبر احتياط نفطي في المنطقة، تبين فيما بعد أن هذا الاحتياط يكفي استهلاك العالم كله لمدة عشر سنوات حيث قدر بحوالي١١٢ مليار متر مكعب.

وقـد تبع ذلك قـيـام عـضـو في الفلك المالي الدولي (هـ.تيـسـام) ممثل الدويتش بوندزبانك في نيـويورك بالكشف عن أنه (جرى مؤخرًا اكتشاف حقول نفطية في المملكة العربيـة السـعـودية أكبـر بكثيـر من الحقول التي يجري استغلالها).

ومنذ تلك الفـتـرة وضـعت الإدارة الأمريكية عينها على العراق وبدأت تخطط للسيطرة المباشـرة على النفط العـراقي ونفط المنطقـة كلهـا، ذلك أن السـيـاسـة الأمـريكيـة منذ ١٩٥٣ ارتبطت مبـاشـرة أو بصـورة غيـر مباشـرة بمصـالح الشـركات النفطيـة الكبرى وبات القـرار الأمـريكي مـرتبط إلى حـد كـبـيـر في حـمـاية هذه المصالح.

ويقـول البـروفيـسـور الأمـريكي نعـوم تشـومسكي «النفط مورد طبيعي أسـاسي للاقتصاد الأمريكي لكنه يقع في أقاليم لا تعـود إلى الأمـريكيين، ولابد من بقائه في متـناول الولايات المتـحـدة، وعليـه، فـإنهـا مستعدة لخوض الحرب لشراء نفط ليس لها بالكمية والسعر اللذين ستحددهما».

وقـد أوضح الرئيس الأمـريكي السـابق ريتشارد نيكسون عام ١٩٩١ خلال حرب الخليج الثانية الهدف الأمريكي بدون أقنعة

عندما قال: (لا نذهب إلى هناك دفاعًا عن الديمقراطية، فلا يوجد أي بلد ديمقراطي في المنطقة، ولا نذهب إلى هناك لمحاربة ديكتاتورية، ولا نذهب إلى هناك للدفاع عن الشرعية الدولية، إننا نذهب إلى هناك، وعلينا الذهاب إلى هناك لأننا لن نسمح بأن تمس مصالحنا الحيوية).

ويعتبر الفريق المحيط بنائب الرئيس الأمريكي ديك تشيني، أن أهم اعتبار هو إمكانية الحصول على البترول الرخيص بشكل مضمون ودون عائق والسيطرة عليه أكبر سيطرة ممكنة عند المنبع، ومن شأن تدمير الحكومة العراقية الحالية واحتلال العراق والسيطرة على المنطقة بالوسائل العسكرية، أن يزيل حتى الخطر المحدود حاليًا من جانب منظمة الأوبك، ويقلل من احتمالات حدوث صدمة بترولية جديدة ويقضي على الحاجة إلى مغازلة روسيا والاستثمار فيها باعتبارها مصدرًا بديلاً للطاقة.

إلى جانب ذلك يشكل العراق من وجهة النظر الأمريكية الدولة الوحيدة المرشحة بحكم إمكاناتها أن تتوغل بعيدًا في طريق التصنيع والتنمية والحداثة، فكان لابد من ضربها والعودة بها خمسين عامًا إلى الوراء حتى لا تهدم ما يحلم به الأمريكيون الراغبون في بسط هيمنتهم على العالم.

ويشير الكاتب ميشال بوغنون موردان في كتابه «الولايات المتحدة والعالم إلى أين» إلى أن العراق هدف استراتيجي جغرافي بالنسبة للولايات المتحدة، (فالعراق الذي أمم الشركات النفطية الأمريكية والذي تعزز عسكريًا وسياسيًا بحربه ضد إيران، كان يهدد بأن يصبح قوة إقليمية كبيرة، وكان يبدو استقلال العراق أمرًا لا هوادة فيه أمام ظهور نظام عالمي جديد ترسمه واشنطن، ولما كانت الولايات المتحدة مشغولة باسترجاع نظام استعماري كان يديره البريطانيون في الماضي، فإنها وجدت نفسها أمام أمة يمكنها خلط الأوراق (..) منذ ظهر العراق كأنه قادر على إرباك النظام العالمي الأمريكي لأمد طويل).

وهكذا يظهر لنا مدى أهمية العراق في الاستراتيجية الأمريكية للسيطرة على النفط، واستخدام هذه السيطرة وسيلة إخضاع لأوروبا وروسيا، حيث يرى الخبراء أن التحكم بمنابع النفط في العراق والمنطقة سوف يتيح لواشنطن تحديد أسعار النفط هبوطًا وصعودًا، مما يعني أنها سوف تتمكن من التحكم بالاقتصاد العالمي وجعل أوروبا وخصوصًا فرنسا وألمانيا، ومعهما روسيا تحت رحمة الولايات المتحدة الأمريكية، التي تصبح عندها قادرة على إملاء شروطها عليهم واستطرادًا فرض وتكريس النظام الدولي الجديد بقيادتها.

ثالثاً: أسباب مسارعة إدارة بوش لشن الحرب على أفغانستان وثم العراق

شعرت إدارة بوش الابن، بعد تسلمها مقاليد السلطة في الولايات المتحدة أن هيبة أمريكا ونفوذها في العالم بدأت بالتزعزع، وأن مجلس الأمن الدولي لم يعد يستجيب للإملاءات الأمريكية، وأن سياسة الاحتواء المزدوج التي اعتمدتها الإدارات الأمريكية السابقة آخذة بالفشل، وأصبحت تجد نفسها بدون نصير في سعيها لمواصلة سياسة تشديد الحصار على العراق، مما يهدد بالخطر الخطة الأمريكية للسيطرة على العالم وفرض نظام دولي جديد.

فواشنطن باتت قلقة من بدايات تبلور تكتلات دولية وبروز دول كبرى تشكل تحدياً لها يحول دون تمكنها من استمرار تسيدها على العالم ويرسم ملامح لولادة نظام دولي جديد يقوم على تعدد الأقطاب بديلاً لنظام القطب الواحد الذي تريد تكريسه. وتجلى ذلك في:

١- استفاقة روسيا بعد مرحلة من انعدام الوزن سادت إثر انهيار الاتحاد السوفييتي وسيطرة بوريس يلتسين على الكرملين، فمع تنحي يلتسين وحلول فلاديمير بوتين مكانه، بدأت روسيا تعمل على تعزيز دورها على الصعيد الدولي، دافعها إلى ذلك معالجة مشكلاتها الاقتصادية وسقوط المراهنة على المساعدات الأمريكية التي باتت تستخدم وسيلة لإخضاعها وإذلالها، فيما روسيا لا تقبل دور التابع وهي التي اعتادت عبر التاريخ أن تكون دولة عظمى لها مكانتها ودورها المقرر في السياسة الدولية.

وفي هذا السياق بدأت روسيا سياسة استعادة نفوذها عبر تعزيز حضورها في منطقة الشرق الأوسط وهو ما برز من خلال:

- اعتراض روسيا على فرض نظام العقوبات الذكية الذي تريده واشنطن على العراق بديلاً لنظام العقوبات المعمول به.

- توريد السلاح إلى الدول الصديقة لروسيا والمعارضة للسياسة الأمريكية في المنطقة.

- إقامة محور مع الصين لمواجهة تمدد الولايات المتحدة في آسيا الوسطى وهيمنتها على الأمم المتحدة.

٢- الصين: بداية تحرك الصين لنسج علاقات هامة في المنطقة وخاصة مع إيران والعراق وزعزعة سيطرة الولايات المتحدة على الشرق الأقصى، عبر السعي الى توحيد الكوريتين، وما سيتبعه من انتفاء الحاجة إلى الوجود العسكري الأمريكي في المنطقة وسيطرة الصين على خطوط المواصلات البحرية في المنطقة التي تشكل

هدفًا لليابان واستطرادًا إقامة حلف مع روسيا، كما أن الصين بدأت تشكل منافسًا قويًا لأمريكا في العديد من دول العالم، عبر عقد الاتفاقات التجارية وبناء قوة بحرية عصرية للسيطرة على البحار على غرار ما فعلت بريطانيا وأمريكا، والحصول على التكنولوجيا لتطوير وتحديث أسلحتها في كل المجالات.

وترى واشنطن (أن الصين في موقف أقوى من روسيا لأنها على علاقات تقليدية مع العالم العربي، وعلى علاقة مستجدة تتسع مع إسرائيل، وهذا يعطي الصين مصداقية القيام بدور لاعب مهم في الشرق الأوسط يساعدها عليه أنها واحدة من الدول دائمة العضوية في مجلس الأمن).

ويعتبر التقرير الرئاسي الأمريكي أن (الجزء الخطر في نشاط الصين في المنطقة هو تلك العلاقات النامية والمتمددة دون صخب بين الصين وإيران).

٣- أوروبا الموحدة: على الرغم من أن أوروبا تشكل حليفًا للولايات المتحدة، إلا أن الأخيرة ترى في الوحدة الأوروبية تقوية وتعزيزًا للطموح الأوروبي في الاستقلال عن السياسة الأمريكية واستطرادًا إلى تحويل أوروبا إلى قوة اقتصادية منافسة للاقتصاد الأمريكي من زاوية السيطرة على الأسواق، وموارد الطاقة.

ومثل هذا الطموح الأوروبي سوف يؤدي إلى مزيد من التعارضات بين أوروبا وأمريكا مما يفيد دولاً عديدة تسعى إلى تقليص الهيمنة الأمريكية وفي طليعة هذه الدول روسيا والصين.

لذلك فإن واشنطن أرادت المسارعة إلى استخدام قوتها العسكرية للسيطرة على مصادر الطاقة واستطرادًا إحكام السيطرة على منطقة الشرق الأوسط وإعادة رسم خارطتها السياسية بما ينسجم مع منظور المصالح الاستراتيجية الأمريكية، من أجل إعادة إخضاع روسيا والصين وأوروبا ومنع تشكل نظام دولي متعدد الرؤوس.

وقد تحدث برجنسكي عن الخطر الروسي والصيني عندما قال:

(إن روسيا والصين المجاورتين لآسيا الوسطى الغنية بالبترول، هما القوتان الرئيسيتان اللتان تهددان الهيمنة الأمريكية في تلك المنطقة).

ويرى برجنسكي أن الولايات المتحدة يجب أن تسيطر على الجمهوريات السوفييتية السابقة في آسيا الوسطى، وأن ذلك يتطلب إضفاء الطابع العسكري الصريح على السياسة الخارجية، وأفغانستان هي البوابة المؤدية لكل هذه الثروات فهل سنقاتل لنحصل عليها؟

وهذا ما دفع الرئيس الروسي فلاديمير بوتين إلى اعتبار أن الحرب الأمريكية في العراق قد خرجت عن حدها وباتت تهدد أمن روسيا.

رابعًا، في أسباب وخلفيات الخلاف الفرنسي- الألماني- الأمريكي:

ينظر البعض إلى السجال الأمريكي الأوروبي حول الموقف من ضرب العراق على أنه سجال هامشي ولايشكل خلافًا جوهريًا بين أمريكا من جهة، فرنسا وألمانيا من جهة ثانية، وبالتالي فإن الأخيرتين سوف توافقان في نهاية المطاف على القرار الأمريكي بشن الحرب على العراق عندما تحزم واشنطن أمرها وتبدأ عملياتها الحربية لتفادي حرمانهما من المكتسبات التي ستحققها أمريكا من هذه الحرب، غير أن هذه الرؤية السطحية والساذجة لا ترى عمق الخلاف الذي يأخذ هذه المرة نابعًا جديًا من مدى الأزمة الاقتصادية التي تعيشها الولايات المتحدة تحديدًا والدول الرأسمالية الصناعية الأخرى.

وهذه الأزمة التي تتبدى في تفاقم الركود الاقتصادي وإفلاس المؤسسات وانهيار الشركات العملاقة وازدياد جيش العاطلين عن العمل الذي بلغ أرقامًا مهولة في الدول الرأسمالية، في ظل اشتداد التنافس على الأسواق التي بلغت حالة من الإشباع، وتراجع الطلب واستنفاد النفط لدوره الكبير في رفع وتيرة الاستهلاك التي شهدها العالم في السبعينات مع الفورة النفطية، حيث تبدو الأزمة هذه المرة من الصعب إيجاد مخارج لها، في ظل التطورات الحاصلة على صعيد الاقتصاد الدولي.

فالأزمة هذه المرة مختلفة عن الأزمة التي نشبت بين الضواري الرأسمالية وأدت إلى تفجير الحربين العالميتين الأولى والثانية للسيطرة على الأسواق، لأن مثل هذه الحرب بعد هزيمة ألمانيا الهتلرية التي حاولت الهيمنة على العالم (كما تفعل الولايات المتحدة هذه الأيام) رست على صيغة للتقاسم تتفق مع مصالح الجميع.

أما اليوم، فإن الأمر أصبح مختلفًا بعد الإشباع الذي حصل في الأسواق، وحدوث تنمية في الكثير من دول العالم الثالث، مما أدى إلى تقلص اعتمادها على الاستيراد من الخارج، فيما لم يعد هناك مناطق جديدة في الكرة الأرضية لم تكتشف، يمكن معها تنفيس الأزمة.

ولذلك فإن إقدام الولايات المتحدة على وضع الحرب على جدول أعمالها لحل أزمتها الاقتصادية ينطلق من طبيعة هذه الأزمة، واستنفاذ صيغة التقاسم والتعايش التي نشأت منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية، دورها، الأمر الذي لابد وأن يؤدي الى تصادم مع الدول الرأسمالية الأخرى التي تريد أيضًا المحافظة على مصالحها في مواجهة الولايات المتحدة التي تسعى إلى التفرد بالسيطرة على موارد النفط والطاقة كي تتحكم بالاقتصاد العالمي واستطرادًا بالقرار الدولي، عبر الإمساك

بعنق أوروبا، بما يكرس سيطرتها الأحادية القطب على العالم والمرفوضة من كل دوله.

ومثل هذه القراءة لأسباب الأزمة بين الولايات المتحدة وأوروبا ممثلة بفرنسا وألمانيا، تستند أيضًا إلى العديد من المعطيات الوقائع التي واكبت السجال بين الطرفين، الذي اشتد وبلغ أوجه في الآونة الأخيرة إثر تصريحات وزير الدفاع الأمريكي رامسفيلد، التي وصف فيها ألمانيا وفرنسا بأوروبا القديمة (العجوز) في تشبيه يذكر بوصف (الرجل المريض) الذي أطلقته بريطانيا وفرنسا على الدولة العثمانية قبيل توقيع اتفاقية سايكس بيكو في بدايات القرن العشرين لتقاسم ما سمي في حينه تركة الرجل المريض.

ومن هذه الوقائع التصريحات ذات الدلالة الواضحة التي أطلقها ريشارد بيرل المستشار البارز في وزارة الدفاع الأمريكية (البنتاغون) وقال فيها: (إن الفرنسيين يعتمدون موقفًا حيال الولايات المتحدة يسعون من خلاله إلى إضعاف الزعامة الأمريكية) وأضاف (كل التحركات الفرنسية تصب في هذا الاتجاه ويجب أن لا نتفاجأ إذا حاولوا استغلال الوضع (العراقي) لأهداف ضيقة مشيرًا إلى المصالح الفرنسية في النفط العراقي.

وأوضح (للحكومة الفرنسية مصالح تجارية تريد الدفاع عنها في النفط العراقي) في رد على الاتهامات التي يوجهها الأوروبيون إلى واشنطن والقائلة بأن الولايات المتحدة تسعى قبل كل شيء إلى السيطرة على الاحتياطي النفطي العراقي.

وقال بيرل: (إذا أردتم أن تعرفوا من هو المتهم بالنفط العراقي فانظروا إلى فرنسا، إن أعمالها تفسّر فقط عبر العقود النفطية وليس عبر أي شيء آخر يستحق الذكر).

ومثل هذا الكلام الواضح، تبعه تأكيد من وزير الخارجية الأمريكية كولن باول أكد فيه أن الغاية من ضرب العراق، إعادة تشكيل الشرق الأوسط لتعزيز المصالح الأمريكية، والمقصود بذلك واضح، وهو ضمان السيطرة الأمريكية الأحادية على ثروات المنطقة وإعادة تشكيل أنظمتها بما يضمن هذه السيطرة. وفي هذا الإطار يقول الكاتب الأمريكي ويليام فاف في مقال نشرته لوس أنجلوس تايمز الأمريكية (ويبدو أن إدارة بوش كما أصبح مفهومًا الآن بهدوء في الولايات المتحدة ملتزمة بخطة كبرى لإعادة تشكيل الشرق الأوسط عمل على تطويرها في السنوات الأخيرة نشطاء من المحافظين الجدد في واشنطن، كثيرون منهم الآن في صفوف الإدارة الأمريكية وزملاء لهم في إسرائيل).

ويوضح ساندي كولان من كلية الصحافة في جامعة بركلين والطالب جيسون فليتش في مقال حديث نشرته الصحيفة «أن هذه الخطة التي لاتزال قيد التحضير تصل في طموحها إلى حدود اتفاقية سايكس بيكو التي وقعت في عام

١٩١٦ بين بريطانيا وفرنسا وجرى تقسيم الامبراطورية العثمانية المهزومة إلى دويلات عربية جديدة هيمنت عليها كل من لندن وباريس، وترمي خطة المحافظين الجدد هذه إلى ضمان سيطرة الولايات المتحدة على نفط العراق وأسعار النفط العالمية حتى لو تطلب الأمر ضرب منظمة الدول المصدرة للبترول (أوبك) كما أنها تهدف إلى ضمان هيمنة إسرائيل عسكريًا على المنطقة ربما من خلال تغيير النظام في سورية وإيران والسعودية وكذلك العراق.»

انطلاقًا مما تقدم يتبين أن الخلاف الناشب بين أمريكا، وكل من فرنسا وألمانيا ليس شكليًا يمكن حله بسهولة، لأن الأمر يتعلق بالمصالح الجوهرية التي يقوم عليها اقتصاد هذه الدول.

وهذا ما يفسر معارضتهما القوية لضرب العراق ودعم خيار الحل الدبلوماسي، باعتباره السبيل لقطع الطريق على الولايات المتحدة في السيطرة على منابع النفط واحتياطاته الضخمة، واستطرادًا لحفظ مصالحها في المنطقة والعالم وكسر منطق جنوح واشنطن للتفرد والهيمنة على العالم.

وعلى عكس كل الذين توقعوا تبدلاً في الموقف الفرنسي عندما تبدأ الولايات المتحدة بشن الحرب على العراق فإن هذا الموقف لم يتبدل بل ازداد تشددًا، كما أبرزت تصريحات الرئيس الفرنسي جاك شيراك.

أما ألمانيا التي تبدو أكثر رفضًا للحرب، فهي تسعى إلى استعادة مكانتها الدولية التي فقدتها بعد الحرب العالمية الثانية وتريد الانعتاق من القيود الأمريكية خاصة بعد توحدها.

خامسًا: مجلس الأمن والرأي العام الدولي:

تجلى الصراع بين أمريكا وبريطانيا من جهة ودول العالم الأخرى، وفي مقدمتها: روسيا، فرنسا، الصين، ألمانيا وسورية، في مجلس الأمن الدولي، حيث كانت واشنطن تحاول بكل ما لديها من قوة وإمكانيات الحصول على قرار يفوضها شن الحرب على العراق بغطاء دولي.

غير أن المحاولات الأمريكية المتكررة على مدى شهور باءت بالفشل الذريع نتيجة المعارضة الواسعة في المجلس، ووجهت صفعة قوية للإدارة الأمريكية لا سابق لها في تاريخ جلسات مجلس الأمن، عندما رفض أغلبية أعضاء المجلس (١١ صوتًا من أصل ١٥) المنطق الأمريكي وأصروا على رفض استخدام القوة فيما صفق الحضور في جلسة مجلس الأمن لكلمتي وزيري خارجية روسيا وفرنسا، في ظاهرة غير معتادة في تاريخ المنظمة الدولية عبرت عن

حجم المعارضة الدولية لخيار الحرب الأمريكية، ومدى عزلة الولايات المتحدة.

وحصل ذلك، بعد أن كانت أمريكا على مدى السنوات العشر الماضية تسيطر على المنظمة الدولية وتمارس حكمها للعالم من خلال هذه المنظمة، لكن بسبب سياستها الفجة والمتغطرسة في التعامل مع دول العالم وتجاهل مصالح هذه الدول، فقدت هذه السيطرة، وأكثر من ذلك فإن حلف الأطلسي الذي كان يعتبر أداة أمريكية لضرب كل من يشق عصا الطاعة، انقسم ورفض أن يستخدم أداة وغطاء لضرب العراق، وبدأت الإدارة الأمريكية تتخبط لأنها تنطلق من حسابات أيديولوجية ضيقة تستثير اعتراض حلفائها.

في موازاة ذلك، فإن العزلة الأمريكية ظهرت أيضاً في التظاهرات الشعبية التي اجتاحت دول العالم بزخم وقوة، حتى أن هذه التظاهرات الضخمة شملت الدول المشاركة في العدوان على العراق (أمريكا، بريطانيا، إسبانيا واستراليا) ولأول مرة في التاريخ يشهد العالم كله تظاهرات بهذا الحجم يشارك فيها الملايين ضد السياسة الأمريكية، فالولايات المتحدة لم تواجه مثل هذا الوضع سابقاً، وهي المرة الأولى في تاريخها التي تقدم فيها على شن حرب تكون فيها عارية تماماً من تأييد دول وشعوب العالم، فيما الشعب الأمريكي منقسم وتحصل التظاهرات في أمريكا قبل بدء الحرب وتستمر في ظل الحرب منذ بداياتها.

وعلى الرغم من كل ذلك، فإن الولايات المتحدة وبسبب سيطرة فريق من المتطرفين المغامرين على الإدارة الأمريكية اندفعت نحو الحرب، وعقد الرئيس الأمريكي جورج بوش قمة الحرب مع رئيس الوزراء البريطاني طوني بلير ونظيره الإسباني ازنار في جزر الآزور البرتغالية.

ومثل هذه القمة التي أطلقت إشارة البدء بالعدوان على العراق من خارج مجلس الأمن الدولي إنما عبرت عن:

١- فشل الإدارة الأمريكية في انتزاع موافقة من مجلس الأمن على شن الحرب وبالتالي سقوط هيبتها وقدرتها على التأثير اللتين كانت تتمتع بهما قبل إقدامها على ضرب العراق.

فبعد أن كانت تتسيد على العالم لا يجرؤ أحد على اعتراضها سوى قلة قليلة من الدول، فإنها باتت تواجه رفض معظم دول العالم لهيمنتها وتفردها، في مقابل قلة يؤيدونها.

٢- إن محاولة إدارة بوش استعادة بعض من هيمنتها عبر محاولة التصرف وكأنها لاتزال هي من يأمر وينهي ويوجه الإنذارات للعالم كي يرضخ لمشيئتها، فشلت أيضاً في ذلك عندما جددت معظم دول العالم رفضها لمنطق الحرب والإنذارات،

مما جعل الحرب حربًا مكشوفة ضد إرادة المجتمع الدولي وتشكل خرقًا فاضحًا لقرارات مجلس الأمن، وهي تستهدف محاولة استخدام القوة العسكرية لتحقيق السيطرة على العراق لفرض أمر واقع يستخدم فيما بعد وسيلة لإعادة إخضاع مجلس الأمن واستطرادًا تحقيق أهدافها التي ذكرناها.

سادسًا، مآل الصراع:

يبدو واضحًا إذًا أن شن الحرب على العراق، بالرغم من المعارضة الرسمية والشعبية الدولية العارمة، هدفه تحقيق السيطرة على مصادر الطاقة للتحكم بعصب الاقتصاد العالمي وصولاً إلى إعادة صياغة الخارطة السياسية الدولية بأكملها بما يتلاءم مع الاستراتيجية الأمريكية، ويضمن تسيد أمريكا على العالم وتكريس نظام القطب الواحد الذي يواجه معارضة قوية من دول العالم وفي مقدمتها: روسيا وفرنسا والصين.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه:

هل سوف تتمكن الولايات المتحدة من تحقيق هدفها المذكور؟

وإذا كان من السابق، إعطاء أجوبة نهائية بهذا الشأن، فإنه يمكن القول، إن التجربة التاريخية تؤكد أنه من غير الممكن أن يحكم العالم برأس واحد، وأن كل الامبراطوريات عبر التاريخ التي حاولت إلغاء الآخرين وإخضاعهم والتفرد بالسيطرة على العالم، وممارسة الغطرسة وسياسة القوة العمياء، فشلت، وهي عندما تصرفت بعنجهية وتجاهلت إرادة العالم إنما مهدت بذلك لبداية انحدارها وأفولها.

والامبراطورية الأمريكية تتصرف اليوم بمنطق الغرور والقوة والغطرسة والعنجهية، وهي تتحدى العالم وترفض الالتزام بالقواعد الدولية التي تأسست عليها المنظمة الدولية، وتحاول الانقلاب عليها وإسقاطها لوضع قواعد جديدة تتلاءم وطموحها الامبراطوري، ولذلك فهي تسير على الطريق الموصل بالضرورة إلى النزول عن القمة لتبدأ مسيرة انحدارها لأنها وضعت نفسها في مواجهة العالم الذي أسقط تفردها على مجلس الأمن عندما نزع الشرعية عن عدوانها على العراق، مؤسسًا بذلك إلى ولادة نظام دولي جديد يقوم على تعددية الأقطاب، حيث ستكون شعوب العالم المتوحدة ضد العولمة والهيمنة الأمريكية المتوحشة، والتي أسقطت مقولة صدام الحضارات، قطبًا من أقطابه المؤثرة لتشكل بذلك إحدى النتائج التي تمخضت عن المعركة المحتدمة دوليًا ضد الهيمنة والتفرد الأمريكي والتي لم يعد ممكنًا تجاهلها بعد اليوم.

٢٢٦

قِصَّةُ الضّوءِ الذكيّ

د. إبراهيـم فاضـل *

عـالج الدمـاغ البشـري «مُشكلةَ» الضوء يوم عـرف عطايا «الشمس» للوجود، كسبب للرؤية والدفء والإيناس.

ومن طرائف الأدب الروسيّ مـايروى عن أحـد منظريهم القـدمـاء «كـوزمـا بروتكو» يوم سئل: أيهمـا أهمّ، القمـر أم الشمس؟ فأجاب: «القمـر» لأنه يبـدو ليلاً، بينمـا الشـمس نهارًا، فمهمة القمر أصعبُ» ... مسكين «PRUTKO» لقد أخطأ.

واليـوم في مـطلع القـرن الـ ٢١ م يقفُ «الروس» في طليعـة روّاد الـفـضـاء، ومكتـشـفيّ الكنوز التي خبـأتها الشـمس في بطن الأرض مـن الطاقـة الفـائضة عن مسـتهلكات مـواسم حصاد الضوء، نباتًا وحيوانًا، ومـا أحاط بها مجهولاً أو مدركًا لدى مدارسنا الراهنة.

(*) د. إبراهيم فاضل : مفكر وباحث في شؤون الفلسفة والعلوم والآداب. (سورية).

راقب الإنسان الشمس، غازلها، حدّثها، تعبّدها، تهيبها، ثم راح يرصد عليها زياراتها وخلواتها ... وتقرّب منها. فبنى لها هياكل محبة وأضاحي في كثير وعديد من حواضره، كتلك التي أقيمت على ضفاف «النيل والفرات ودجلة» وفي صفرة «الصين» وحُمرة «المكسيك».. من آلاف السنين الشمسية.

أقول «السنين الشمسية» للتأكيد على اهتمام الإنسان بالضوء الذكي الأصيل الصادر عن الشمس.

وبذكاء الإنسان، الذي قد يكون نابعًا من ذكاء الشمس، تمكنت البشرية من محاكات النظام الشمسي دقة وديمومةً. وليت العرب لقّبوا الشمس ذكّاءَ لاذُكاءَ!

قدرت مراصد «الكلدان» مدّة «السنة الشمسية» بـ ٣٦٥ يومًا وربع اليوم، وكذا مراصد «النيل» و «المكسيك» وهي مدة ليست بعيدة عن السنة الشمسية في حساباتنا «الإلكترونية» هذه الأيام. ومقدارها المتعارف عليه مدرسيًا ٣٦٥ يومًا وخمس ساعات و ٤٨ دقيقة و ٤٦ ثانيةً.

ويبدو أن أنصار «بروتكو» أصحاب «القمر» انتصروا، أو أن «تأليه» الشمس انتصر، وكلا الانتصارين خطرٌ على الفلكين. فقد اتّهم المؤرخ اليوناني «HERODOTOS هيرودوت ٤٨٥-٤٢٥ ق.م» الحكيمَ الكنعاني «طالي ٦٢٤-٥٤٧ق.م» بالكفر لقوله بأن الشمس حجارة وتراب، مثلها مثل القمر والكواكب ... وكان «طالي» قد بنى مراصده في مدينة «ملطية» على نهر الفرات، ودرس في «مصر وبابل الثانية» ومن المؤسف أن الكتب الجامعية في البلاد العربية، مازالت تدرّسه على أنه «يوناني» رغم إصداري عنه كتابًا خاصًا.

أما تلميذه الأيونيّ الآسيوي «ANAXAGORAS انكساغورا» فقد حكم عليه بالإعدام لقوله بأن الشمس جرم كبير جدًا، ملتهب، وبعد دفاع مشهور عنه، نفي إلى الأبد من بلده عام ٤٣٤ق.م «والناس أعداء ما جهلوا».

وبما أن الوصول إلى الشمس بالوسائل المتاحة مستحيل، حاول الإنسان استشعارها عن بعد بالآلات.

وأولى الآلات المستخدمة منذ عشرات آلاف السنين لرصد الشمس هي **المِزْوَلَةُ** المنصوب عليها مجسم للمثلث القائم الزاوية، كما يقول «بيير روسي» في كتابه الهام جدًا «مدينة إيزيس». حيث يمكن للعالم الرياضي معرفة الأبعاد، التي لايطالها، أو يستحيل أن يطالها، بواسطة مثلثين متشابهين، الأول صغير يمكن قياسه، والثاني مشابه له. يصل ضلعه المقابل للزاوية بين قطبي الجسم المراد، مهما بعد، وبإجراء عملية حسابية تطبيقًا للتشابه أو الظل أو تمام الظل أو الماس أو

تمام الماس يضع العالم الرياضي يده على أبعد المسافات وأقصاها...!

كواتم أسرار الضوء:

للضوء الذكي كواتم أسرار، يسميها العرب «عدسات Lens» ولهذه العدسات أنواع عدة، منها: مقعرة- مستوية PLANO-CONCAVE، مقعرة الوجهين DOUBLECON-CAVE معقرة محدبة- CONVEXO - CON--CAVE، محدبة مستوية، محدبة الوجهين، وغيرها ..!

ومن اللافت لنظر الباحثين، وجود ذكر للعدسات في آداب «نينوى» العائدة إلى القرن التاسع ق.م وفي مكتبة نينوى هذه خمسة وعشرون ألف لوحة تنتظر الدارسين. فالعدسات قديمة الاستعمال إلا أن التاريخ أهملها بعد أن اكتظ حتى التخمة بأخبار محطمي الحضارات، و«نينوى» عاصمة الآشوريين-! ويعد أول من استعمل العدسات المقربة أبناء صانع الساعات الهولندي «هانس ليبرشي HANSLIPPESHEY» عام ١٦٠٨م حيث كانوا يلفّون العدسات في ورق مقوي على شكل أنابيب، وينظرون من خلالها إلى برج الكنيسة، لاعبين ريثما يأتي والدهم الذي حسبوه قريبهم، وهو بعيد فرفعوها عن عيونهم. وحدثوه حديثها وكان الكشف العظيم ... صدفة.

وسمع بالكشف العالم الشهير «غاليلي غاليلو- GALILIO١٥٦٤-١٦٤٢م» الإيطالي الذي صنع منظارًا فلكيًا ليعلن «سباقات الكشوف الفضائية». وهو الذي اكتشف الأقمار الأربعة الأولى حول المشتري ... واليوم يطوف حول المشتري ٣٩ قمرًا..!

ومصادفة، بعيدًا عن العلماء، تمكن تاجر ثياب هولندي اسمه «هوك HOEK» من تكبير الأشياء بالعدسات ٢٧٠مرة. وهنا استغلها العالم الإنكليزي «هوف HOOF» في القرن الـ ١٧م لصناعة أو ل مجهر مازال معروضًا في متحف لندن حتى اليوم.

سرعة الضوء:

حاول «غاليلي» أن يقيس سرعة الضوء. ولكن أنواع الساعات المهيَّئة لهذه المهمات لم تكن مكتشفة. والمسافات المتوفرة على الأرض للقياس كانت متقاربة جدًا ... ! وأول من كتب كتابًا عن سرعة الضوء هو العالم الدانمركي «أول رومر OLEROMER» الذي ولد بعد وفاة «غاليلي» بسنتين. وفي عام ١٦٧٦م كتب يبرهن على أن الضوء أسرع حركة مما يتصور الإنسان. وبما أن المناظير الفلكية كانت متوفرة في أيامه أكثر وأدق منها في أيام «غاليلي»، وكانت أقمار المشتري قد بلغ المكتشف منها اثني عشر قمرًا، أقام «رومر» تجاربه على أحد أقمار المشتري المدروسة يومئذ جيدًا. وخرج

بنتيجة مفادها: تبلغ سرعة الضوء ١٨٦,٠٠٠ ميل بالثانية. وقامت قائمة المحافظين على التراث الثقافي. ورفضت مقاييسه. ولكنه أصر على ماقال، وعجز بنفس الوقت كما يعجز علماء اليوم عن الإجابة على سؤال: ما المدى الأقصى لرحلة الضوء في الفضاء؟ وفي عام ١٨٤٦م تمكن العالم الفرنسي «فيزو FIZEAU» من اختراع مايدعى فيزيائياً «بدولاب فيزو» وبواسطته قرر أن سرعة الضوء هي ١٩٤,٦٧٥ ميل بالثانية.

وفي عام ١٨٦٢م تمكن مساعده «فوكولت FOUCALT» من إبدال «الترس الدائر» بـ «المرآة الدائرة» مما جعله يحصل على نتيجة أدق هي ١٨٥,١٧٧ ميل/ثا.

ومع ذلك فقد أجريت هذه التجارب في وسط «هوائي» إي في جسو الأرض. ولكن العالم الأمريكي، الحائز على جائز نوبل «ميكلسن MICCHELSON» طور التجارب في أجواء لاهوائية وظل خمسين عاماً شمسياً يجرب في داخل الأنابيب ... وخرج بنتيجة تقول: سرعة الضوء هي ١٨٦,٢٧٠ ميل/ثا (الميل: وحدة طول تساوي ١٧٦٠ ياردة أو ١٦٠٩,٣٥م).

ورأى العالم الألماني- الأمريكي «أنيشتاين EINSTEIN» أن سرعة الضوء هي السرعة القصوى الممكنة في العالم. ثم ظهرت أسئلة أخرى مبنيّة على مامر معنا من النتائج، مفادها هو :هل سرعة الضوء دائمًا هي هي في كل زمان ومكان؟ ومن الأجوبة الحديثة ماسمعته من حكيم مفاده: إن سرعة الضوء هذه لا تقيم أمنًا داخليًا في الضمير الجمعيّ للبشرية. حيث هناك نجوم تبعد عنه مليارات السنين الضوئية، حسب هذا المقياس مما يسبب إحباطًا قتالاً للهمم. ولذلك نرى بأن سرعة الضوء الفلكي تساوي جداء هذه السرعة، أسوة باللطائف التي تطلقها الأدمغة البشرية، ذات الكهارب المضادة «ANTI-ELECTRONS» والتي طاقتها تساوي اللطيفة X مربع سرعة الضوء. واللطائف مصطلح محدث وضع بعد اكتشاف حواس الإنسان مافوق الخمس. وهكذا فاللطيفة هي وحدة بسيطة ذات اثني عشر بعداً، نافية أبعاد «أقليدس الثلاثة، وأبعاد أينشتاين الأربعة. ويقول الحكيم «إن اللطائف كفيلة بالأمن الكلي الشامل». وقوله هذا لا يعود إلى التجربة، لاستحالتها في هذا المجال، وإنما يعود لنظرية النظام الكلي المبني على أن «الإنسان غاية الكون». ومن يدري .. هل سيتغير المفهوم «بُعد» أسوة بتغير المفاهيم «زمن، عدد، عقل، مكان ..» لأن إنسان التاريخ السائد فكريًا في أيامنا، قد أدمن على مضغ هذه المفاهيم.

الضوء واللون:

مازلنا نجهل ماقالته حكماء الحضارات البشرية عن «ظاهرة الضوء» وذلك لقلة أو انعدام البحث والباحثين في هذا المجال مع توفر المعطيات تحت أكوام التلول التي يبلغ تعدادها الألوف في مشعّات الحضارات الإنسانية القديمة.

وأقدم ما سمعته عن ظاهرة الألوان ما قاله العالم اليوناني «أرسطوطاليس - ARISTOTLE ٣٨٤-٣٢٢ق.م» ومفاده، إن اللون الأبيض هو البساطة والنقاء بينما اللون القاتم ناجم عن المادة الأرضية، فعندما يمتزج النقاء بالظلام ينتج اللون. فقليل من العتم يسبب الأحمر، وأكثر منه يسبب الأزرق.

وظل علماء الغرب تابعين لنظرية أرسطو حتى جاء العالم العربي «الحسن ابن الهيثم ALHAZEN ٩٦٥- ١٠٣٩م» فصحح نظرية «الرؤية» عند أرسطو قائلاً: ينتشر الضوء على شكل حبيبات في كل الاتجاهات، وعندما تصطدم حبيباته الدقيقة جداً بالأشياء تعود للعين لتحدث الرؤية. وكان أرسطو يعتقد بأن شعاعًا من العين ينطلق للشيء المنظور. وانتشرت نظرية ابن الهيثم في أوروبا والعالم المتحضر بدلاً من نظرية أرسطو. غير أن كتب ابن الهيثم أبيدت كلها مع مكتبة القاهرة أيام سقوط الدولة المستعلية عام ١١٧١م. إذ ترك هذا العالم الكبير أربعًا وأربعين كتابًا في العلوم الطبيعية، وخمسًا وعشرين كتابًا في العلوم الرياضية، وثلاثين كتابًا في العلوم الطبية، وغيرها في الفلسفة والسماع الطبيعي، ومابعد الطبيعة، ومشاريع مائية لوصل البحر الأبيض المتوسط بالبحر الأحمر عن طريق فرع من فروع النيل ..!

وكان «ديكارت DESCARTES ١٥٦٩-١٦٥٠» أول الباحثين في الضوء واللون في أوروبا، وبعد وفاته بخمسة عشر عامًا نشر العالم الإنكليزي «روبرت هوك» كتابًا تحدث فيه عن انتشار الضوء باهتزازات دقيقة جداً. وقال: تحدث الألوان من تغيرات هذه الاهتزازات.

وجاء «نيوتن NEWTON» العالم الرياضي الفلكي الفيزيائي الإنكليزي بنظرية تكوين الضوء لأول مرة في التاريخ عام ١٦٦٩م. قال: إذا عَبَرَ الضوء موشوراً زجاجيًا تحلل هذا الضوء إلى سبعة ألوان هي: الأحمر، البرتقالي، الأصفر، الأخضر، الأزرق، النيلي، البنفسجي، وعكس النظرية صحيح، أي إذا مررت الألوان السبعة من الموشور تشكل منها اللون الأبيض.

وهنا أطل سؤال على العلماءهو: ماعدد موجات الضوء التي تعبر نقطة معينة في ثانية واحدة من الزمن؟ سؤال احتاج الكثير من التجارب عند كل من «نيوتن وهوك

وهوجن «HOYGEN» وغيرهم .. لينتهي بأرقام تكاد تكون لامعقولة .. مثلاً: «يتكرر اللون الأصفر خمسمئة ألف مليار مرة في الثانية (٥٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠/ثا)».

أرقام ترعب جبناء التفكير وتفرح شجعان التفكير.

وجاء «أنغستروم ANGSTROM» العالم السويدي ووضع وحدة قياس للموجة الضوئية سميت باسمه ومقدارها ١/ ١٠٠,٠٠٠,٠٠٠/كم (واحد من مئة مليون من السنتميتر). فبدلاً من قولنا طول موجة اللون الأحمر [٠,٠٠٠٠٧كم].

نقول: طول موجة اللون الأحمر سبعة آلاف «أنغستروم». والأصح أن نقول تراوح مابين ستة آلاف وأربعمئة وبين سبعة آلاف أنغستروم.

وهكذا رصدت الألوان بطول أمواجها، وحددت عتبتا الرؤية في العين البشرية مابين سبعة آلاف وأربعة آلاف أنغستروم أي لايستطيع الإنسان أن يرى الألوان التي أمواجها ذات أطوال أكثر من سبعة آلاف ولا أقل من أربعة آلاف أنغستروم، وبتعبير آخر: لايرى الإنسان الألوان تحت الحمراء ولافوق البنفسجي.

وجاء العالم الألماني «هرشل-HERSCHEL ١٧٣٨- ١٨٢٢م» فتحدث عن أمواج لاتستطيع العين البشرية رؤيتها لطول أمواجها، وهي أمواج حرورية، ذات نفوذ قوي في الأشياء، تساعد على التقاط الصور ليلاً. فأطلق على هذه الأمواج لقب «أمواج تحت حمراء INFRARED».

وفي الوقت نفسه جاء معاصره الإنكليزي «وولاستون WOLLASTON ١٧٦٦-١٨٢٨م» وهو فيزيائي كيميائي تمكن من اكتشاف «أمواج فوق البنفسجية UTRAVIOLET» أمواجها أقصر من البنفسجية، لاتستطيع العين البشرية أن تراها أيضاً. ومن خواصها أنها تحرق الجلد، وتصنع فيتامين D الضروري لقوة العظام، وتقتل الكائنات الدقيقة الحاملة للأمراض، ولذا تعقم بواسطتها آلات الجراحة الطبية، ولكنها تقتل أيضاً الكائنات الدقيقة التي هي ضرورية للحياة. ومن حسن الحظ أن الزجاج يوقفها وطبقة الأوزون الفضائية توقفها أيضاً.

وفي عام ١٨٩٥م اكتشف أشعة X في أمريكا وألمانيا معاً، وعرف العالم الألماني «رونتغن ROENTGEN ١٨٤٥-١٩٢٣م» بها. وهي أشعة قادرة على عبور المواد العضوية. استغلها الأطباء لتصوير العظام، ولكن تكرارها يسبب أخطاراً على الجسد.

وفي عام ١٩١٣م اكتشف العالم النمساوي «هس HESS ١٨٨٣- ١٩٦٤م» الأشعة الكونية ذات الأمواج الأقصر، الزائرة لكوكبنا الأرضي من خارج نطاق

نجـمنا «الشـمس». في عـام ١٩٣٦م نال جائزة نوبل على بحوثه في هذا المجال.

ماالضوء؟ ماقدراته؟

حاول الفيزيائي الأسكتلندي «ماكسويل MAXWELL١٨٣١ - ١٨٧٩م» تفسـيـره بتناوب الحقول الكهرومغناطيسية. وهو صـاحب النظرية في «جـاذبيـة النور الكهربائية».

وقال العالم الفرنسي هنري بوانكاريه PIONCARE ١٨٤٥-١٩١٢م» يغير الضوء اتجاهه مليون مليار مرة بالثانية [١,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠/ثا]

وقال الفيزيائي الألماني «هنريخ هرتز HERTZ ١٨٥٧-١٨٩٤م» عام ١٨٨٧م بنظرية «ماكسويل» وبناء عليها اكتشف أمواج «الراديو» أو «الهرتزية».

ونجح العالم الإيطالي «ماركوني MARCONI ١٨٧٤-١٩٣٧م» بتحميل هذه الأمواج القصيرة جداً رسائل لأول مرة في تاريخ البشرية، بدون أسلاك ... وهكذا بدأ عصر «اللاسلكي ...! (الضوء الذكي صار يحمل الصوت ويرحل به بالسرعة القصوى).

الضوء في سرعته القصوى يحمل الصوت بلحنه وطابعه. سرعة الضوء، كما قلنا، حوالي ١٨٦ ألف ميل/ثا حوالي ثلاثمئة ألف كم/ثا. وسرعة الصوت في جو الأرض ١/٣كم/ثا .. ومع ذلك، وبقدرة أو طاقة الضوء الذكي يرحلان معًا بنفس السرعة والاتجاه والكينونة والصيرورة يكونان معًا ويصيران معًا.

والضوء الآن، بعد هذه المروءة النادرة جدًا من تقريب البعيد حاملاً إياه في كيانه، يقوم بمهمة معرفية جليلة حضارية كاشفة، إذ ينقل «ذاتية»الأشياء، العناصر المشكلة للأشياء بسرعته القصوى، غير هياب ولاكاذب. فهو يعرّف الإنسان على كل مايدور حوله من أشياء الأجرام، من مكونات الأجرام، مهما بعدت.

وقد تم ذلك للضوء الذكي بعد تعامله مع الإنسان الذكي الذي وجد أن بعض الإلكترونيات في بعض العناصر أنشط من غيرها، وفي حال تسخينها ترسل أمواجًا كهر ومغناطيسية، مع تغير في لون اللهب. فاستنتج حقيقةً عجيبة، لذيذةً، لو اكتشفتها المعرفة الذوقية لملأت الحياة شعرًا، تغزلاً بها.

إذا سخن الملح العادي SODUIM CHLORIDE صدر عنه لهيب أصفر. وبعرض هذا اللهيب على المطياف يظهر على اللوحة خطّان من الضوء الأصفر.

وبتكرار هذه التجربة على تسخين العناصر، وتمرير لهبها من المطياف، بدا أن كل عنصر يرسل أمواجًا كهر ومغناطيسية لها أطوالها الخاصة.

وبناء على هذه المكرمة الجديدة للضوء الذكي قام العالم الألماني «فرون هوفر FRAUNHOFFR» عام ١٨١٤م بجمع العدسة والمطياف معًا لتوضيح الخطوط المتخصصة بالعناصر تحت اسم «منظار التحليل الطيفي SPECTROSCOPE » ووجه الجهاز لتحليل طيف الشمس، الشمس تتمنع لافة غطاء «الكورونا CORONA» حول وجهها المهيب. وحولها، كرر المحاولة. سجل ٧٥٠ شكلاً من الخطوط المختلفة المعروفة بخطوط «فون هوفر».

ويعد خمسين سنة تمكن عالم ألماني آخر هو «كيرشهوف KIRCHHOFF ١٨٢٤-١٨٨٢م» من تفسير لغز الخطوط قائلاً: «إن الغازات المحيطة بالشمس تسبب ذلك» ..! وهنا، وبذكاء الإنسان، مثل مايجري للشمس المقتنعة بالكورونا في مختبره، وبطريقة «عزل الظواهر المعيقة» نجح بالتجسس على ماتخفيه الشمس خجلاً من الإنسان المتطفل.. ومن الطريف أنه اكتشف على الشمس عنصرًا غازيًا عام ١٨٦٨م لم يكتشف على الأرض حتى عام ١٨٩٥م وهو غاز الهليوم- وكلمة هليوم تعني الشمس باللغة الإغريقية القديمة. وهذا ماجرى لرفيقة اللطيف غاز «نيون NEON».

وفي عام ١٨٩٠م قام كل من «ديلاندر DESIANDRES» في فرنسا و «هيل HALE» في أمريكا بإضافة آلة التصوير للعدسة والمطياف. فتمكنا معًا من تعيين توضع العناصر الطبيعية على وجه الشمس، وأخذت هذه العناصر أمكنتها المخصصة لها، أو المنتظرة لها على جدول «مندلييف».

الضوء البارد:

في قديم الزمان: كانت ذبابة تحمل ضوءًا أخضر، يظهر ويختفي عبر الظلام. رآها الإنسان فطاردها يسألها عن هويتها وسماها أسماء تدل على: ذبابة الضوء بص بصيص، يراعة، أم حباحب.. و FIREFLY بالإنكليزية.

وفي القرن السابع عشر الميلادي أجرى العالم الدانمركي «توماس بارثولين BARTHOLIN» تجاربه في جامعة «كوبن هاجن» عاصمة الدانمارك، على ذبابة الضوء، ولم يخرج بنتيجة وتتابعت التجارب. فاكتشف أكثر من ألفين من الحشرات المضيئة، منها مجنحة تطير، ومنها لاتستطيع الطيران، ومنها صغيرة جدًا، ومنها مجهرية.. حتى أن ظاهرة في انكلترا عام ١٨٨٨م شغلت الناس، وهي عبارة عن طبعات حوافر خيول مضيئة على الأرض. ماالسبب؟ .. وظاهرة أخرى ظهرت على ساحل البحر في أيام دافئة هادئة، وخاصة بعد هطول المطر. وهي

عبارة عن أمواج لامعة كأنها مسحوق نجوم دُرّ على سطح الماء. ويبدو أنها ظاهرة قديمة يشغل تفسيرها الدماغ الفعال. حاول العالم الفرنسي «ديكارت DES-CARTES» تفسيرها فقال: «ربما تحتك أمواج البحر ببعضها بسبب حركات الأمواج فتصدر الضوء». وأخطأ «ديكارت».!

وحاول العالم والسياسي الأمريكي «بنيامين فرانكلن FRANKLIN ١٧٠٦-١٧٩٠م» تفسيرها كهربائيًا. فأخطأ أيضًا ..! وقال «جيمس بودوان BOWDOIN» بأنه يستطيع تحريك الضوء بتحريك المياه وتمريرها من مسامات القماش .. فخدع بما أخطأ ...!

هذا هو الإنسان، الحكيم، المتسائل أبدًا، المستفسر أبدا، الباحث عن المعرفة، وعن المعرفة الكلية إذا سنحت له الفرصة.

وباختراع «المجهر أو الجهاز MICRO-SCOPE » اكتشف الإنسان سر هذا الضوء. إنه عبارة عن كائنات مجهرية دقيقة جدًا من حيوانات أو نباتات أو «باكتريا BAC-TERIA» تصدر الضوء الأخضر. فقد ظهرت من تحت جلد الفقرة الأخيرة لمؤخرة ذبابة أو المقدمة لدودة أو على سطح تقيم عليه «باكتريا» معينة أفراحها الغذائية. ومن طريف مايذكر في الأدب الأوروبي أنه في مدينة فرنسية عام ١٦٠٠م اشتهرت امرأة فقيرة كانت قد علقت فخذ خاروف في سقف بيتها. وفوجئت، في إحدى الليالي، بأن الفخذ راح يضيء ..! وانتشر الخبر في المدينة، فلم يبق رجل أو امرأة إلاوزار الفخذ المسحور ... وكانوا يرتدون أفخر اللباس لجلال الحادثة، حتى أن محافظ المدينة أتحف بقطعة الفخذ العجيب. ولم ينتبه أحد إلى الرائحة التي كانت تنبعث منه ... لقد فسد الفخذ وأشعلت فرحة «البكتريا» على مجمل لحمه الشهي لعوالهما الصغيرة جدًا.

أما الضوء البارد المعدني، فقد اكتشفه حذّاء إيطالي اسمه «كاسكاريولو CASCARIOLIO» عام ١٦٠٠م في مدينة «بولوجنا BOLOGNA» الإيطالية. كان الحذّاء يهتم، مثل بقية الناس، بما يسمى «حجر الفلاسفة PHILOSOPHERS STONE» الذي يحول المعادن كلها إلى ذهب. وفي يوم من الأيام اكتشف حجرًا فضيًا ثقيلاً. سخنه على النار مدة. وحدثت المعجزة. بدأ الحجر يضيء. وشارع خبره تحت اسم «حجر بولوجنا». واهتمت به الناس ... حتى العالم الإيطالي الشهير «غاليلي» ذاته فدخل الحذّاء التاريخ، دخله باكتشافه «الفوسفور» أو «الضوء البارد» وحرك الحجر الدماغ البشري للتفتيش عن «الفوسفور» في الطبيعة.

وظلت التجارب تتواتر في كل مكان

حضاري. حتى أطل على البشرية «توما أديسون EDISON ١٨٤٧-١٩٣١» الفيزيائي الأمريكي الذي سجل أكثر من ثلاثة آلاف اختراع .. ومنها «المصباح الكهربائي» الذي حوّل الظلمات إلى النور. جاء «أديسون» لينتبه إلى كل ما يُعرَض أويَعرِض له.. فما أن تم له اختراع المصباح حتى طوّره، هو وتلامذته، بإضافة مساحيق الفوسفور إلى قليل من الزئبق والأرجون ARGON ووضعها في أنبوب مصمم لتمرير أشعة فوق بنفسجية ليبدأ التوهج حسب الألوان المطلوبة.

ومن العجيب، والمهم جداً أن اللون الأخضر يستهلك ١/٥٠ من الطاقة التي يتطلبها اللون الأبيض ليعطي نفس الكمية من الضوء.

واختُرع «التلفاز TELEVISION» أو «الرؤية عن بعد» فما كان على الدماغ البشري إلا أن يملأ أنبوبة بثلاثة أنواع من المسحوق المشع ليأتي إلى المتفرجين المبهورين بالألوان الطبيعية الساحرة .. فيا لحجر الحذاء وياالأديسون، وبالتالي ياللدماغ الذي إن كان فعالاً أفاد وآنس وطور، وإن كان منفعلاً أبدل الصحة قروحاً ...

الطاقة الشمسية:

واعتلى «الرادار RADAR» عرش الاختراعات. الرادار كاشف خفايا الأسرار ... وتسابقت «الولايات المتحدة الأمريكية والمملكة المتحدة» في الحرب العالمية الثانية لحماية الجو والشواطئ من هجمات العدو بمساعدة «الرادار» كيف؟

الرادار جهاز يبث موجات قصيرة جداً في جميع الاتجاهات، فإذا ما اصطدمت هذه الموجات بجسم ما عادت بنفس السرعة، سرعة الضوء، حاملة معها أخبار ماصدمته بأمانة وصدق وفن تتناسب مع جودة الجهاز وذكاء ذويه.

وفي عام ١٩٤٦م أرسلت الولايات المتحدة الأمريكية أشعة رادار إلى سطح «القمر». وفي عام ١٩٥٨م أرسل الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة أشعة رادار إلى كوكب «الزهرة» الذي يبعد ٢٧.٥٣٠.٠٠٠ ميل. فعادت الأشعة إلى الأرض بعد ٢٩٥.٥ ثانية زمنية (أقل من خمس دقائق) عادت الأشعة إلى ذويها، ذوي الأدمغة الفعالة ومعها أخبار هامة جداً.

كوكب الزهرة يختبئ وجهه تحت برقع كثيف يحجب عيني المنظار الفلكي TELESCOPE عن جماله وبهائه .. ولكن الرادار الذكي الفصيح الجريء لايحجبه حجاب. فوصل إلى معالم الوجه، إلى ماوراء البرقع وعاد بالصحيح الواقع ..!

وهنا تجرأ الإنسان العالم المجرب وأرسل «الرادار» إلى «الشمس» ولكن هالة «الكورونا CORONA» المحيطة بالشمس،

صدمت أشعة الرادار المتجسسة على «الشمس الأم» ... فعاد الرادار، أو بالأحرى، عادت جواسيس الرادار بعد ست عشرة دقيقة بأخبار «مرمزة» أخبار ظل العلماء أكثر من سنة كاملة لفك طلاسمها.

وكانت صعوبة فك الطلاسم تكمن في كون الشمس منبعًا عظيمًا للأمواج الكهرومغناطيسية وليس من السهل انتقاء واختزال سطور أجوبة رسائلنا منها.

وليست الشمس هي الوحيد بإرسالها موجات راديو في جميع الاتجاهات، وإنما جميع أخواتها النجوم. فقد اكتشف المهندس الأمريكي «كارل جنسكي KARL JANSKY» أصواتا صادرة من بعيد إلى الراديو. وبالعمل الصبور المتواصل توصل إلى مهمة «الراديو تلسكوب» كمخبر موثوق به عن ماتخفيه أقنعة النجوم من أسرار بهائها وجمالها وجلالها، هذا في عالم الأفلاك.

أما في عالم «الجسيمات المتناهية الصغر» فقد تمكن العلماء من صناعة مدفع- إلكتروني يطلق أمواجًا صغيرة جدًا جدًا، وبدلاً من العدسات الزجاجية المكبرة تسلحوا بطريقة «فرادي FARADAY وماكسويل MAXWELL» بإحكام لفّ سلك خاص على أقطاب حديدية لحني الأمواج ... ووضع لوحات مفسرة أو صحون فوتوغرافية لتنوب عن عين الإنسان العاجزة عن رؤية ما «تحت عتبة» طاقتها.

وبهذه الطريقة تمكن الإنسان من تكبير الشيء مئة ألف مرة وربما أكثر من ذلك .. فَسَبَر أعماق الخلايا المحكمة الإغلاق والبالغة السرية والدقة.

وهكذا استخدم الإنسان أمواجًا طويلة وأمواجًا قصيرة كآلات للكشف عجيبة وذكية جدًا ... ولكنها غير كافية.

واستمر «ذكاء الإنسان» في تصيد «الضوء الذكي» معتمدًا على أريحية الشمس وكرمها وسجاياها المعطاءة دائماً وأبدًا ... تصيد الإنسان أشعة الشمس ووظّفها في حياته اليومية.

في الهند، في الولايات المتحدة، في فرنسا في كل حضارات الزمن يبحث الإنسان عن مصائد «الضوء الذكي» بارداً كان أم دافئًا. وخزنه في «توابعه الصناعية» ليغذيها، وهي تدور حول الأرض أو السيارات ... أو وهي تتجول بين أقمار السيارات أو بين النجوم المجاورة «لأمّنا الشمس» أو لأبينا، حسب اللغة الفرنسية، ومن المعروف لدى طلاب مدارس اليوم أن مايمنحه الضوء الذكي من الطاقة الفعالة لجيرانه وأتباعه وذويه في ساعة زمانية واحدة يعادل أضعاف ماصنعه الإنسان من طاقة، هي في أصلها من مخزون الضوء، مدة وجود الإنسانية على كوكب الأرض.

أقول من مخزون الضوء، أي إن كل مايخرجه الإنسان، في أيامنا، من البترول

والفحم .. وغيرهما من مواد طاقة ماهو الإمؤونة يسيء الإنسان استخدامها إساءة من دخل البلاد بغير حرب أو (كوارث جهلت بمناه ما وهبت) كما قال المتنبي، شاعر الإنسانية وعالم اجتماعها.

ومن عجيب أمر الشمس أنها تذيب الحجر الأزرق إذا اقترب منها عشرة ملايين ميل، ومع ذلك، فهي لا تحترق. والسبب كامن في قانون «العتبات القصوى» التي تتمتّع معرفتها على «العلماء» بينما وعاها «الحكماء» أصحاب «المعرفة الكلية» القائلين بالعربية: «الحرارة القصوى تقي من الاحتراق» وبالإنكليزية:

"IT IS TOO HOT TO BURN"

و«هذا هو سر مايعرف **بموسيقى النجوم**. وقد نوهت عنه في كتابي «الفلسفة تبحث - ج١».

مراجع البحث

١- UNDER STANDING LIGHT تأليف ماري سليمان

٢- SCIENCE FOR TOMORROW تأليف فرد رايند

٣- المصادفة والضرورة تأليف جورج مونو

٤- LAMATIERE AUJOURD.HNI محاورات إميل نويل.

❖ ❖ ❖

متابعـــات

٢٣٨

نافذة على النشاط الثقافي العربي

أحمـــد الحســين *

ندوة التعاون العربي - العربي:

دعا المشاركون في ندوة «التعاون العربي - العربي» التي انعقدت في مدينة أصيلة المغربية ضمن فعاليات موسمها الثقافي ٢٥ إلى حوار جدي ومتواصل بين النخب الفكرية العربية، وعدم تقاعس هذه النخب عن أداء دورها في النقاش والحوار بحجة ابتعادها أو إبعادها عن مراكز صنع القرار، مؤكدين أن هذا الحوار يمكن أن يسد يسدات اللقاءات الرسمية التي لا يمكن أن يقال فيها كل شيء لاعتبارات سياسية.

وأشار المشاركون في هذه الندوة إلى دقة الظروف التي تمر بها المنطقة العربية، وما تشهده من أوقات حرجة ومراحل صعبة وما يتطلبه ذلك من رجال الفكر والثقافة والآداب مواصلة الحوار وتحليل الواقع العربي تحليلاً علمياً وواقعياً.

(*) أحمد الحسين: صحفي (سورية)

ورأى محمد بن عيسى أمين عام مؤسسة منتدى أصيلة أن مفهوم الدولة العربية لم يتحقق على أرض الواقع بسبب تعثر العمل العربي المشترك، وإشكالية الوصاية منذ الخمسينيات سواء أكانت هذه الوصاية سياسية أم اقتصادية أم إعلامية، موضحًا أن الدول الأوروبية أنجزت وحدتها لأنها اعتمدت الوضوح والشفافية عكس ماكان عليه الشأن في العالم العربي.

وتطرق عديد درويش أستاذ العلوم السياسية في جامعة ميامي في مداخلته إلى مفهومي السيادة الوطنية والسيادة القومية مشيرًا إلى تراجع المفهوم الثاني أمام استفحال النزعات القطرية، وقال: إن العرب يحمّلون الاستعمار تبعات مشاكلهم بما فيها مسألة عدم توحدهم، وعزا ذلك إلى الخلط بين المفاهيم مستعرضًا الأسباب التي أدت إلى تعثر الخطوات الوحدوية وفشل بعض التجارب الوحدوية العربية.

ورأى الكاتب سلامة نعمات أن إخفاق فشل التجارب الوحدوية العربية كان مرده غياب المؤسسات التي مايزال العمل العربي يفتقر إليها، كما تحدث مرزوق بشير المرزوق مدير إدارة الإعلام في الأمانة العامة لمجلس التعاون الخليجي حول مسألة التصويت، واتخاذ القرارات داخل المنظمات العربية وأنها في أغلب الأحيان لاتفرض مبدأ الالتزام بها[1].

رحيل الأديب الناقد إحسان عباس:

شيعت قبل فترة قريبة الأوساط الأدبية والثقافية الأديب الناقد إحسان عباس الذي رحل عن عمر يناهز الـ ٨٣ عامًا بعدما ترك من المؤلفات في ميادين الدراسات والبحوث ومجالات التحقيق والترجمة مايزيد على عدد سنوات حياته الحافلة بضروب عطاء لاينضب وإبداع متجدد لم ينقطع أو يتوقف.

ولد إحسان عباس في قرية عين الغزال بفلسطين سنة ١٩٢٠، وفيها أنهى دراسته الابتدائية كما أنهى الإعدادية في صفد ثم تابع دراسته في القدس، ونال من القاهرة شهادة الدكتوراه سنة ١٩٥٤، وعندما صارت عودته إلى فلسطين مستحيلة إثر نكبة ١٩٤٨، انصرف إلى التدريس والبحث والكتابة، وعمل في عدة جامعات عربية في السودان ومصر، ولبنان والأردن وغيرها.

توزعت اهتمامات إحسان عباس بين تحقيق التراث والترجمة وتاريخ الأدب، والنقد وكتابة التاريخ، وهو يضيف بما أنجزه في حقل تحقيق التراث والكتابة عنه، وكذلك في الترجمة إلى نقده بعدًا عميقًا يضيء جوانب من عمله النقدي

الموسوعي، الذي جمع فيه بين معارف متباعدة وقارب بين عصور وحضارات مختلفة مزاوجًا، فيما كتب بين ثقافة الذات وثقافة الآخر.

وقد ترك رحيل الأديب الناقد إحسان عباس فراغًا واسعًا في الساحة الثقافية يرى عدد من النقاد أنه ليس من السهل تعويضه، كما كتب مقالات عديدة، وانطباعات كثيرة تناولت بهذه المناسبة جوانب من حياته، ومسيرته الإبداعية وعطاءاته في مضمار التأليف والتحقيق والترجمة والتدريس.

إذ كان الفقيد كما قال عنه الباحث فخري صالح: «واحدًا من جيل الأساتذة الكبار في الثقافة العربية خلال القرن العشرين» وهو كما يقول الشاعر عباس بيضون: أستاذ بمعنى الكلمة الحرفي، ومعناها المجازي، والتاريخي، لا لأنه أمضى حياته كلها تحت قباب الجامعة فحسب، بل لأنه أعار صوته وصمته وحساسيته لكثيرين، وترك تلامذة ظلوا على إقرارهم بجميله بعد أن صاروا هم أنفسهم أساتذة.

وقد أشاد الناقد عبده وزان بمكانة إحسان عباس ومنزلته الأدبية، ودوره التنويري والتثقيفي، فقال: «قد يكون إحسان عباس آخر الأساتذة في الرعيل المخضرم الذي نجح في التوفيق بين التراث والحداثة، خائضًا على خلاف الكثيرين معركتهما معًا، ومنحازًا إليهما في آن واحد كتيارين مختلفين، إذ كان قادرًا على أن يكون حديثًا ومعاصرًا، وذا بصيرة حاذقة، فيما جذوره تضرب في أديم التراث العربي والتاريخي، وفي عمق الفلسفة القديمة الإغريقية والعربية والغربية، ولم يكن يضيره أن يدافع عن ثورة الشعر الحديث، أو أن يتناول الحركة السوريالية أو سواها.

ويضيف وازن أن مايميز نصوص عباس النقدية والتاريخية تلك النفحة الأدبية، التي ندّت عن نزعته الإبداعية ناثرًا وشاعرًا، حيث ظل طيف الشاعر والأديب ماثلاً في حياته، وفي نتاجه النقدي على السواء، ولم تستطع روحه العلمية ودقته المنهجية أن تسيطر على ذائقته الأدبية، فإذا أعماله النقدية نصوص ممتعة، تجمع بين حصافة النقد وجمال اللغة وطلاوة الأسلوب.

نال إحسان عباس في حياته العديد من الجوائز النقدية والتشجيعية، وكان منها جائزة الملك فيصل، وجائزة الدولة التقديرية للآداب، وجائزة سلطان العويس، كما كرمته مؤسسة شومان الأردنية.

وترك مايقرب من ٩٠ كتابًا منها ٢٥ مؤلفًا في النقد الأدبي والسيرة والتاريخ، وقرابة ٥٢ كتابًا في ميادين تحقيق التراث، و١٢ ترجمة من عيون الأدب والنقد

والتاريخ، وله مجموعة شعرية بعنوان «أزهار برية».

ومن أهم مؤلفاته النقدية وتصانيفه وترجماته: تاريخ الأدب الأندلسي، عصر الطوائف والمرابطين، الحسن البصري، أبو حيان التوحيدي، خريدة القصر وجريدة العصر، فصل المقال في مسرح كتاب الأمثال، التقريب لحد المنطق، جوامع السيرة، دواوين: ابن حمديس الصقلي، والرصافي البلنسي، والقتال الكلابي، وطبقات الفقهاء، ووفيات الأعيان، وفن الشعر لأرسطو، ويقظة العرب لجورج أنطونيوس، ودراسات في الأدب العربي لفون جرنباوم، ودراسات في حضارة الإسلام لهاملتون جب[٢].

القيسي الذي صمت عن الغناء

فجأة توقف ناي محمد القيسي عن الغناء وصمت العندليب الفلسطيني بعد معاناة شديدة مع المرض الذي أدخله في غيبوبة طويلة، وبموت محمد القيسي خسرت الشعرية العربية تجربة خصبة لشاعر برز اسمه في الستينات كواحد من شعراء الموجة الفلسطينية الثانية، والجيل الذي ضم عز الدين المناصرة وفواز عيد وأحمد دحبور، ومريد البرغوثي وسواهم.

ولد محمد القيسي في قضاء حيفا عام ١٩٤٤ في قرية كفر عانة وتنقل مع أسرته بين عدد من مخيمات اللاجئين في الضفة الغربية، حيث تفتح وعيه السياسي والشعري، وتعلم الكثير من الأغاني الشعبية الفلسطينية، التي كانت أمه وعدد من النساء يرددنها، والتي كان يضمن أشعاره مقاطع منها، فتعطي للقصيدة وهج النار، ورائحة الاغتراب والمعاناة.

وخلال رحلة الحياة القصيرة كان القيسي شاعرًا جوّالاً بين بغداد ودمشق، وبيروت والكويت وبنغازي، قبل أن يعود ويستقر في عمان منذ عام ١٩٧٧، حيث ظل يحافظ على عاداته الأثيرة في المشي والتجوال والقراءة، والكتابة والمشاركة في المهرجانات العربية والدولية على مدى أكثر من ثلاثة عقود في تونس وبغداد والقاهرة، ودمشق والرباط وبيروت، وفاس والجزائر، وعمان وموسكو، وصوفيا ومدريد وباريس ولندن، وروما وغيرها من المدن والعواصم الأخرى.

قيل عن العامري «إنه صائد الصور وعازف النصوص بامتياز، وهو من القلائل الذين تركوا كل شيء لصالح فن الشعر أولاً وآخراً».

ومحمد القيسي كما يرى الناقد عمر شبانه «منذ مجموعاته الأولى «راية في الريح» ثم خماسية الموت والحياة، ورياح عز الدين القسام كان واضحًا انتماء قصيدته إلى شعر المقاومة في وضعها العام ومفرداتها المختلفة، وتشكل هذه

المجموعات الثلاث مرحلة أولى في تجربة القيسي، تليها مرحلة ثانية تبدأ بـ «الحداد يليق بحيفا» و«إناء لأزهار سارا» و«اشتعالات عبد الله وأيامه» فيما يمكن اعتبار «كم يلزم من موت لنكون معًا» فاتحة مرحلة ثالثة، أما «الوقوف في جرش» و«منازل في الأفق» فقد شكلت قفزة نوعية في تجربته الشعرية التي ظلت تنهل من مصادر تجلت فيها مكونات ثقافة القيسي وخصوصيته الذاتية.

أصدر محمد القيسي مايصل إلى ٤٠ كتابًا في مجالات الشعر والكتابة النثرية، وصدرت له رواية بعنوان «الحديقة السرية» ومن مؤلفاته النثرية» الموقد واللهب»، «سيرة الطرد والمكان» و«عائلة المشاقا» مقاربات القصيدة، ثلاثية حمدة، أباريق البلور، يوميات صحراوية، وله رواية أخرى ستصدر قريبًا عن دار الآداب عنوانها «شرفة في قفص»(٣).

مكتب بدوي هدية لمكتبة الإسكندرية:

أقامت مدينة الإسكندرية ندوة فكريةبمناسبة الذكرى الأولى لرحيل الفيلسوف عبد الرحمن بدوي، وفي إطار هذه المناسبة أهدت أسرة بدوي مكتبته التي تضم ١٢٦٠٠ كتاب إلى مكتبة الإسكندرية.

وذكر إسماعيل سراج الدين مدير مكتبة الإسكندرية أن هذه الهدية سوف تكون حجر الأساس لمشروع كبير تعتزم المكتبة تنفيذه للمجموعات المتميزة من مؤلفات المفكرين المصريين المعاصرين، لكي تكون مرجعًا للأجيال القادمة.

وأكد سراج الدين أن مكتبة بدوي هي الإهداء الأكبر عددًا وقيمة من بين الإهداءات الشخصية التي تلقتها مكتبة الإسكندرية، والتي بلغت نحو ٣٠٠ ألف كتاب.

كما بيّن مدير إدارة المخطوطات والإهداءات بمكتبة الإسكندرية أن «هذا الإهداء يلقي الضوء على إسهام الدكتور بدوي على مدار حياته الحافلة بالعطاء، والتي قدّم خلالها ١٢٠ مؤلفًا تناول فيها تاريخ الفلسفة اليونانية والإسلامية والآداب الأوروبية إلى آخر إسهاماته في ترجمة أمهات الأدب الأوروبي.

وفي إطار تلك الندوة تحدث باحثون وأدباء ومفكرون عديدون من بينهم الكاتب المصري محمود أمين العالم، فقال: عن عبد الرحمن بدوي «إنه الفيلسوف المتسق الرؤية والباحث المحقق والرمز النادر لصلابة الموقف الفكري إلى حد الانخراط شبه المطلق فيما يؤمن به».

وأضاف: إن أعمال بدوي تمثل خبرته وانغماسه في المجتمع المصري باتجاهاته السياسية والاجتماعية خلال القرن الماضي.

وما يجدر ذكره أن بدوي أنشأ قسم الفلسفة في جامعة عين شمس، وقام بتدريس الفلسفة في عدة جامعات مصرية وعربية وأوروبية، كان آخرها تدريسه في جامعة السوربون.

ومن أهم مؤلفاته: الزمن الوجودي، شخصيات قلقة في الإسلام، ومن مؤلفاته التي ترجمها: دون كيخوته لسرفانتس، وكان آخر ماكتبه قبل وفاته «سيرة حياتي» الذي صدر في جزءين سنة ٢٠٠٠[٤].

الوجه الآخر لليمن:

يروي الفيلم الوثائقي الذي عرض في مهرجان لوكارنو في سويسرا «حرام: الوجه الآخر لليمن» حياة أربع نساء يمنيات نجحن في كسر قيود مجتمع شديد المحافظة، ويجسد هذا الفيلم نضال المرأة اليمنية من أجل التحرر من القيود الاجتماعية، ويعالج مشكلات الفقر والأمية، والزواج في سن مبكرة، ووفيات الأطفال المرتفعة والتبعية الاقتصادية والاتجاه الاجتماعي المحافظ.

ويروي الفيلم الذي أخرجته الألمانية ينبي كراوس وكتبت السيناريو، وتولت الإنتاج النمساوية غوردرون توبوريا حكاية عائشة الطبيبة الشابة، ومديرة منظمة غير حكومية تساعد نساء منطقتها الفقيرة في شمال تهامة على البحر الأحمر، ويبرز الفيلم إصرار عائشة ومثابرتها على إتمام دراستها الثانوية والجامعية بالرغم من معارضة والدها، فأصبحت بذلك أنموذجًا للمرأة اليمنية الناجحة.

وممن شارك فريق العمل في إنتاج هذا الفيلم اللبنانية موريل أبو الروس المصورة المستقلة، والسورية سناء سلوم، والأمريكية اليزابيث تامبير.

وقد تم تصوير هذا الفيلم الوثائقي النادر خلال كانون الثاني وشباط ٢٠٠٣، وحول مضمون هذا الفيلم قالت المنتجة النمساوية غوردون توبوريا، إن الفيلم يخدم أهداف اللجنة الوطنية للمرأة في اليمن، وهي هيئة ترعاها رئاسة الوزراء الراغبة في لفت انتباه الأجهزة العامة إلى المشكلات الخطيرة للمرأة اليمنية في مجتمع محافظ.

وأضافت: أن الفيلم يعمل على تجاوز الأفكار المسبقة الغربية حيال المجتمعات العربية، ويهدف إلى إبراز حياة اليمنيات بصورة واقعية والعوائق، التي تواجههن في مختلف المناطق والبيئات اليمنية[٥].

كارمن في بعلبك:

شهد مسرح جوبتر في قلعة بعلبك عرضًا لأوبرا «كارمن» لجورج بيزيه الذي نقل في أربعة فصول نص الثنائي هنري ميلاك ولودفيك هاليفي المقتبس عن رواية بروسبير ميريمي.

أوبرا كارمن تروي قصة غجرية إسبانية مولعة بالمغامرات، منطلقة في متاهة العشق والخراب والغضب، وساحرة اخترقت قلب رجلين تصارعا فيما بينهما حتى موتها طعنًا بسكين أحدهما. حيث استلهم بيزيه هذه الحكاية فجعل منها واحدة من أكثر الأعمال الأوبرالية انتشارًا وجماهيرية على مستوى المسارح العالمية.

وإذا كان الإخفاق قد رافق عرضها الأول الذي قدّم في آذار ١٨٧٥، ربما سبب الانتقادات التي أطلقها حراس التقاليد المتزمتة، إلا أن هذه الأوبرا غزت مسارح أوروبا وأمريكا فحققت نجاحات واسعة، وعوضت عن الإخفاق الذي منيت به في عروضها الأولى.

ومن وجهة نظر النقاد فإن كارمن امتلكت مقومات إبداعية سمحت لها بانتزاع هذا القدر الكبير من الشهرة والتألق، فالحكاية مصنعة من مزيج الحب والخيانة والعلاقات المرتبكة والقتل والشبق.

وقد شكلت الألحان الأوبرالية الصدى الأساسي للانفعالات الكامنة في الذات البشرية وللتحولات النفسية والروحية، التي عاشتها شخصيات محطمة وضائعة في متاهة القدر والانكسار.

ورغم أن عرض كارمن شهد تألقًا وإعجابًا من الجمهور إلا أن الناقد نديم جرجورة رأى في عرض بعلبك تحفة غائية، أو ناقصة، لأنها لم تصل إلى مرتبة الإبهار البصري أو العاطفي، ولم تقدم صورة جميلة لما صنعه بيزيه الذي جعل من كارمن مرآة تعكس عمق الهوة القائمة بين قسوة الرغبات في امتلاك الجسد والروح معًا، وهشاشة الحب في السعي إلى الروح فقط، ولم تكن ماري تيريز كيلو نموذجًا مشوقًا للروح الغجرية في شخصية كارمن، ولم يعكس الفضاء الأوبرالي الروح الصاخبة بتناقضاتها المخفية، ولم يسمح لهذه النفوس المتمردة في أناس ضائعين حتى الفوضى ومنساقين بعواطفهم حتى القتل من التعبير عن أفقها المنقوص ولوعتها المشتتة في أروقة القدر والقهر، وبالتالي فقد بدا العمل المعروض في معهد جوبتر وكأنه تجرد من خصوصياته التي صنعت شهرته على مدى أكثر من قرن وربع القرن[٦].

الترجمة ورغبات الناشرين:

قال الناقد المصري فاروق عبد الوهاب الذي يعمل أستاذًا بجامعة شيكاغو أن بعض الروايات العربية التي حظيت بشهرة في الغرب بعد ترجمتها إلى اللغة الإنكليزية، كانت تستهدف دغدغة عواطف الناشرين والقرّاء، الذين تستهويهم الأعمال، والمؤلفات ذات الأبعاد الغرائبية في تصويرها العالم العربي ككائنات جنسية متخلفة.

وبيَّن الناقد فاروق عبد الوهاب أن اختيار عمل إبداعي عربي للترجمة لايحكمه المستوى الفني وحده، إذ يبحث الناشر الغربي عن المعرفة التاريخية والأنثروبولوجية الكامنة وراء الإبداع، وأوضح أن سوق الترجمة والنشر في الغرب عمومًا تتحكم فيها مجموعة من المعايير أولها أن يكون للمؤلف اسم مضمون.

كما أشار إلى أن الناشر في الولايات المتحدة يتعامل مع الكتب كسلعة، وبالتالي يرفض مخاطرة النشر لكاتب غير معروف، ومن بين القلائل الذين تترجم أعمالهم، وتوزع على نطاق جماهيري الروائيان الكولومبي غارسيا ماركيز، والألماني غونتر غراس.

وأكد الناقد المصري أن الترجمة الدقيقة تتطلب معرفة المترجم بأسرار اللغتين الأصلية والمترجم إليها، حيث يترجم بعض الأجانب كلمات عربية لها، دلالات خاصة جدًا، ترجمة حرفية معجمية.

وأشار إلى نماذج من هذه الأخطاء التي تقع في ترجمة بعض الروايات العربية، والتي تؤدي بسبب ذلك إلى تشويه المعنى، والإخلال بالدلالة اللغوية والفنية للنص المترجم[٧].

قضايا التنمية الثقافية:

ذكر مدير المعهد الوطني الأردني للموسيقى ومدير المجلس الدولي للموسيقى كفاح فاخوري أن فعاليات سوق عكاظ الثقافي التي تبدأ في مطلع شهر أيلول بمشاركة أكثر من ٣٠٠ خبير ومتخصص ثقافي وأردني وعربي وأجنبي تهدف إلى إيجاد تواصل ثقافي ما بين المجتمعات العربية وبقية دول العالم من خلال استقطاب أصحاب قرار وقائمين على الفعل الثقافي من عرب وأجانب للالتقاء والتداول في الشأن الثقافي الإقليمي والعالمي.

وأكد أن أجندة ثقافية للعالم العربي سيتم إعدادها خلال هذا الملتقى لتطرح ضمن أجندة المنتدى الثقافي العالمي الأول، الذي سيعلن عنه في البرازيل العام المقبل، كما سيناقش التوصيات التي أقرها الملتقى الدولي لترويج التراث الموسيقي المحلي في عصر العولمة، ولاسيما تعزيز فرص بقاء واستمرارية «التخت الموسيقي العربي» كمجموعة عزفية موسيقية لما يمتاز به من ارتجال يبرز العمل الفني بالاعتماد على الإبداع الذاتي المرتجل، وبما يرشح دور الآلة الموسيقية العربية في أداء الرسالةالأصلية للموسيقى العربية في مواجهة هجمة الآلات الإلكترونية، وسيتم في إطار ذلك تنفيذ مشروع الموسيقى في

الشرق الأوسط من خلال ندوة ومؤلفات تبحث في علوم الموسيقى العربية والتركية والإيرانية والأوروبية تكشف عن عوامل الاتصال والتقارب بين النظريات وتاريخ الموسيقى العربية، الموسيقى المحيطة بها، وتعزيز الحوار الموسيقي بين الثقافات المختلفة، ومواجهة موجة الموسيقى الاستهلاكية، التي تنتشر على حساب الموسيقى الراقية والأصيلة، فعاليات سوق عكاظ هذا العام آخر مستجدات الوضع الثقافي وقضايا التنمية الثقافية في المنطقة والعالم وإعداد أجندة ثقافية للعالم العربي، إضافة للعروض الموسيقية والفنية، واكتشاف المواهب الفنية، وتقديمها إلى الأوساط والمنابر العالمية[٨].

الإسلام والغرب في ملبورن:

أكد وزير الخارجية الأسترالي الكسندر دوانر في افتتاح ندوة الإسلام والغرب، التي نظمتها جامعة موناس في ملبورن أن موضوع الندوة يمثل أحد القضايا الهامة على مختلف الصعد السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية.

وتأتي هذه الندوة ضمن سلسلة من النشاطات التي تقوم بها استراليا لتعزيز علاقة الحوار بين الثقافات والحضارات، ومد جسور التواصل بينها وبين العالمين العربي والإسلامي وقد شارك في فعاليات هذه الندوة باحثون ومفكرون عرب وأستراليون من بينهم د. حسن حنفي، ومايكل همفري، ويليام مالي، سيلفيا ياسين غريغ بارتون، سامينا ياسين، أحمد شبول وغيرها.

وتحدث د. حسن حنفي في محاضرته التي ألقاها عن رسالة الإسلام الحضارية والقيم الإنسانية التي حملها وبشر بها داعيًا من خلال ذلك إلى تعزيز علاقات التفاهم والحوار بين الثقافات والحضارات والعقائد والأديان.

أما أساتذة علماء الاجتماع الأستراليون الذين شاركوا في هذه الندوة، فقد تطرقوا إلى موضوعات في غاية الأهمية والحساسية، تناولت أوضاع المسلمين في أستراليا وأفغانستان وباكستان، وذلك على خلفية أحداث ١١ أيلول، والتداعيات السياسية والعسكرية والإعلامية التي نشأت عنها وما أفرزته من مواقف ووجهات نظر متطرفة، وأحكام مغلوطة، لاتعبر عن حقيقة الإسلام وواقع العرب والمسلمين[٩].

غي غونيت: ومستقبل الكلمات:

أكد الشاعر الفرنسي غي غونيت في حوار مطول أجراه معه عقل العويط حول قضايا الشعر والأدب ومستقبل نشر الكتاب أن الشعر لغة القلب، وهو اللغة الأكثر دقة التي تتيح للشاعر أن يقول الأمور الجوهرية

التي لايمكن التعبير عنها نثرًا، وقال: إنه بدأ بالكتابة شعرًا، ولازال يكتب الشعر، ولاشيء يستهويه أكثر من أن يموت شاعرًا.

وغي غوفيت إلى جانب كونه شاعرًا نال في العام ٢٠٠١ الجائزة الكبرى للشعر من الأكاديمية الفرنسية عن مجمل أعماله، كما فاز من قبل بجائزة مالارميه للشعر، فهو أيضًا روائي وكاتب نصوص وناشر.

وحين سئل عن قضايا الشعر والرواية وعلاقتهما بجمهور القراء والمتلقين، وما يقال عن أن هذا الزمن هو زمن الرواية أجاب غوفيت أن الشعر هو الذي سيفوز في نهاية الأمر رغم ماتحظى به الرواية من اهتمام، وما تستقطب من جمهور، ذلك أن الرواية قد تساعد على هرب القارئ من نفسه لوقت قصير، بينما تستطيع قصيدة واحدة أن تضعه في الأزمنة كلها، وأن تغذي روحه وتشعره بالعزاء مدى الحياة.

ويبدو انحياز غوفيت إلى الشعر واضحًا، فحلمه كما يعترف أن يكتب القصيدة التي تعرف به. لا أن يكتب الرواية، وإذا كان ثمة من حيث الجنس أو النوع الأدبي: النص، والقصيدة، والرواية فهو من حيث المبدأ يعترف بذلك، ولكنه لايعير اهتمامًا بالغًا للفوارق بينها، إلا في إطار الأسلوب الخاص الذي يتميز به كل كاتب، وهو يؤكد أن لغة الشعر كانت لغته حتى وهو يكتب النص أو الرواية، لأنه كتب كما يقول قصيدة الرواية أو رواية القصيدة.

ويسترسل غي غوفيت في الحديث عن تجربته الشعرية ورؤيته الحالمة للشعر، والعوالم التي يعيشها الشاعر ليؤكد على لسان كارل سندبرغ أن الشعر هو اليوميات الحميمة لحيوان بحري يعيش على البر ويريد الطيران، ويعلق غوفيت على ذلك بالقول: نحن جميعًا نحلم في أعماقنا وفي دواخلنا بأن نطير أحرارًا في السماء كعصافير.وإذا كان نقاد شعر غوفيت قد رأوا أنه يستخدم الكلمة الملتهبة في شعره فتعليل ذلك من وجهة نظره أن ذلك يذيب جليد القلوب، وأن تعيش يعني أن تتكلم لغة تحرق وتلهب وتحيي، أن لاتكون الكلمة حروفًا ذات معنى فحسب، بل أن تكون نارًا تسري في هشيم القلوب اليائسة والباردة تلك التي لاحب فيها، ولاحياة. وأن الشاعر المبدع هو الذي يزاوج بين المفردات والصورة كيلا تظل مفرداته عوانس أو عقيمة، وبذلك يستطيع الشاعر أن يخلق العالم من جديد.

وكان غوفيت قد عبر عن تفاؤله بأن مسيرة الشعر لن تتوقف، ولن تؤثر التكنولوجيا على صناعة الكتاب، إذ قال: ليس الشعر في أزمة على الإطلاق، وهناك الكثير من التجارب والاختبارات الشعرية الجديدة، مثل شعر الارتجال والاستعراض

والحيز، وغالبًا ماترضخ هذه التجارب للموضة، وهي ستزول ليظل الشعر الحقيقي بعد أن تسقط الأقنعة وينكشف الالتباس، والأمر ذاته يمكن أن يقال على صعيد ظهور الكتاب الإلكتروني، وتطور التكنولوجيا والإنترنيت، ووسائط التعبير السمعية والبصرية، حيث يؤكد ألا خوف على الكتاب الورقي، الذي تتضاعف اليوم طباعته في حين أن الكتا ب الإلكتروني اصطدم بالطريق المسدود، وبذلك نؤكد أن الكتاب الورقي حقيقة أقوى من كل الحقائق، لأن من يشترون الكتاب يستطيعون قراءته متى شاؤوا، ويستطيعون كتابة التعليقات على صفحاته، ورميه أو العودة إليه متى أرادوا، إنهم يملكون الحرية كلها في علاقتهم به، ولايحتاجون إلى وسيط، ولا حتى إلى الكهرباء، فضوء النهار يكفي لقراءة الكتاب.

مايذكر أن غي غوفيت عمل أستاذًا وصاحب مكتبة وناشرًا، صدر له مايقرب من خمسة عشر كتابًا منها: صيف حول العنقاء، حال البدوي الهائم على وجهه، سولو الظلال ميدح الطعام الريفي، الحياة الموعودة، صائد الماء، هي بسعادة ودائمًا عارية، معطف بال، وقد منحته هذه الأعمال شهرة واسعة، وجعلت اسمه يندرج في واجهة الحياة الأدبية الفرنسية[١٠].

إحـــالات

(١) الشرق الأوسط عدد ٩٠٢٥.

(٢) موقع جهات WWW.J EHT.COM

(٣) موقع جهات WWW.J EHT.COM

(٤) موقع عرب أونلاين WWW.ALARABONLINE.ORG

(٥) الأنوار عدد ١٥١٥٠

(٦) السفير عدد ٩٥٦٨.

(٧) شبكة الأخبار الكويتية WWW.AQ8.NET

(٨) وكالة الأنباء الكويتية.

(٩) الحياة ١٤٧٥٧.

(١٠) ملحق النهار عدد ٥٩٦.

❖ ❖ ❖

صفحـات من الثقافــة العالمية

الترجمة، دراســاتها ونظريــاتها، كتب، مجــلات، شــخصيات

إعـداد: ثائـر ديـب (*)

لاتزال الدراسات التي تتناول الترجمة في ثقافتنا العربية عموماً، وعلى الرغم من بعض الجهود والأصوات الفردية المميّزة، لاتزال تتصف بضرب من السذاجة أو البساطة على الأقلّ. فهي تدور في معظمها حول مسألة الخيانة والأمانة، وحول شروط المترجم دون أن تغادر في هاتين المسألتين ذاتهما حدوداً بالغة الضيق نظرياً وقليلة النفع عملياً. ولعلّ مردّ كل ذلك هو أنّ حركة الترجمة العربية ذاتها، على الرغم مما تبدو عليه من فورة كاذبة، ليست تلك الحركة التي يمكن أن تواكبها دراسات قادرة على لتعميم والارتقاء إلى مستوى التنظير. ولن نورد هنا أية أرقام، فهذه الأرقام المخيفة عن ضآلة الترجمة العربية عدداً وعدّة وردت في كثير من التقارير الدولية والعربية. ولكي ندرك خطورة كلّ هذا يكفي أن نشير أنّ مامن نهضة إلا واقترنت بالترجمة (اقرأ: العلاقة الفاعلة مع الآخر) ولابدّ أننا نتذكّر هنا تجربة المأمون ومحمد علي.

(*) ثائر ديب باحث ومترجم (سورية).

في هذا الوقت ذاته، وكما ستبيّن الصفحات التالية التي تظلّ مجرد صفحات من سفر الترجمة العالمية ودراساتها، بلغ تنظير الترجمة على مستوى العالم شأوًا رفيعًا وصل حدّ اعتباره فرعًا أكاديميًا قائمًا بذاته، يُنظَر فيه من منظورات (أو مواقع فكرية وفلسفية) مختلفة بما يقيم في النظر إلى الترجمة مقاربات ومدارس مختلفة تزيد هذا الحقل غنى وخصوبة، على نحو يطاول مختلف قضايا من أبسطها وأشدّها تقنية إلى أعقدها وأقربها إلى النظرية والارتباط بالأبعاد الثقافية والتاريخية والاجتماعية وسواها من أبعاد الظاهرة الاجتماعية. ولقد باتت الترجمة في هذا السياق، وبحسب النظرية مابعد الكولونيالية على الأقل، رمزًا لبينيّة الثقافة، وهجنة الهويات، والفضاء الحدّي أو الحدودي حيث تُعَاش الهوية بوصفها مشروعًا مستقبليًا لايركن إلى أوهام الثبات والأصل والتراث النقي.

❖ ❖ ❖

I - كتب

١- دراسات الترجمة: نظرات في فرع أكاديمي ناشئ، تحرير أليساندرا ريكاردي، ٢٠٠٢، مطبوعات جامعة كيمبرج.

Translation Studies: Perspectives on an Emerging Discipline,ed, Alessandra Riccardi, Cambridge University Press,2002.

تتوسّع دراسات الترجمة توسّعًا مطّردًا في عالم يعيش ازدهارًا غير مسبوق في التاريخ البشري من حيث عدد النصوص المترجمة. ومن مظاهر ذلك أنّ مناهج دراسية جديدة في الترجمة، ونظرية الترجمة، ودراسات الترجمة يتمّ إدخالها في الجامعات في أرجاء العالم جميعًا. وهذه هي الخلفية التي يقف قبالتها هذا الكتاب ليقدّم نوعًا من «البانوراما» للطرائق الكثيرة التي يتمّ بها تحليل ظاهرة الترجمة المعقّدة. فالمساهمات الي يضمّها هذا الكتاب بين دفّتيه، والتي قام بها عدد من الباحثين الدوليين البارزين، تشتمل على مقاربات تقليدية ومقاربات جديدة من منظور التداخل بين الفروع المعرفية المختلفة وعلى نحو يضمن تمثيل تعدد الطرائق التي تتناول دراسات الترجمة، من المقاربة الأدبية إلى المقاربة الألسنية، ومن المقاربة المعرفية والإدراكية إلى المقاربة العابرة للثقافات، ومن المقاربة الوصفية إلى المقاربة التطبيقية والمقاربة التي تستلهم التحليل النفسي. أمّا المجال الذي تغطيه موضوعات الكتاب وحجم المراجع والمصادر المستخدمة فيه فهي تبلغ حدًا يجعل هذا الكتاب مدخلاً بالغ الأهمية والفائدة كما يوفّر قراءات محرّضة لأولئك الذين سبق لهم أن تعرّفوا على هذا الفرع الجديد.

جاء الكتاب في ثلاثة عشر فصلاً ومقدمة كتبتها المحرّرة. وهذا عرض

لفهرس الكتاب الذي تبدو أهميته من خلال العنوانات التي يتناولها:

١- تناقضات ومعضلات في الترجمة ودراسات الترجمة، ثيو هيرمانز.

٢ ـ المترجم بين النصوص: في الحضور النصّي للمترجم كقضية من قضايا منهجية التوصيف الترجمي المقارن، سيزكوستر.

٣- جوانب من نظرية المعايير وبعض قضايا في تدريس الترجمة، ريتا. د. سنل ترامبوس.

٤- الترجمة بوصفها تأويلاً، أكسل بهلر.

٥- الترجمة والتأويل، أليساندرا ريكاردي.

٦- الكونية ضدّ الخصوصية الثقافية في الترجمة، جوليان هوز.

٧- الترجمة والألسنية: ما الذي يحمله المستقبل؟، كيرستن مالمجير.

٨- لسانيات النصّ والترجمة الأدبية، لاڤينيا ميرليني بارباريسي.

٩- الترجمة المتخصّصة من منظور معرفيّ، فيديريكاسكاريا.

١٠- الترجمة العارفة: الأوجه المعرفية والتجريبية لخبرة الترجمة من منظور دراسات الخبرة، غريغوري. م.شريف.

١١- نحو توصيف لخبرة المترجم: بعض المكتشفات باستخدام المناهج التجريبية، روبرت.ج. جارفيلا، أسترد جينسن، إليزابيث هالسكوف جينسن، ميت سكوففارد أندرسن.

١٢- مقاربة قائمة على الأدلّة لدراسات الترجمة التطبيقية، مارغريتا أولريتش.

١٣- الفارق الذي تقيمه الترجمة: لاوعي المترجم، لورنس ڤينوتي.

٢- الترجمة في سياق مابعد كولونيالي: الأدب الإيرلندي القديم في ترجمته الإنجليزية، ماريسا تيموزكو، ١٩٩٩، دار النشر سان جيروم، مانشستر.

Translation ina Postcolonial Context: Early Irish Literature in English Translation. Maria Tymoczko. 1999. St Jerome publishing, Manchester

يتناول هذا الكتاب بالدراسة عدداً من الأمثلة في ترجمة الأدب الإيرلندي القديم إلى الإنجليزية. وبعبارة أدقّ، فإنّه يتفحّص الممارسات الترجمية خلال مراحل الكفاح الإيرلندي من أجل الاستقلال ملقيًا الضوء على الطرائق المتنوعة التي أفصح المترجمون من خلالها عن مقاومتهم للاستعمار البريطاني وما مارسه من كبت ثقافي عن طريق ترجماتهم المختلفة التي نهلت من « التراث الأدبي الوطني» الإيرلندي. ومايقدّمه الكتاب من تحليل

جديد وألمعي للمسار الثقافي الذي اتّبعته أول مستعمرة من مستعمرات انجلترا ربما كان يشكّل مساهمة كبرى في الدراسات مابعد الكولونيالية، حيث يوفّر نموذجًا يُحتَذَى بالنسبة لمعظم الثقافات الخارجة من الكولونيالية أو الاستعمار.

بيد أنّ الكتاب لايكتفي بذلك، بل يمضي بأمثلته الإيرلندية إلى الحدّ الذي تغدو عنده بمثابة وسيلة لاستجلاء ومناقشة نظريات الترجمة المعاصرة. فهو يتنقّل باقتدار بين النظرية الأدبية والألسنية، والفلسفة والدراسات الثقافية، والأنثروبولوجيا ونظرية النُّظُم ليقدّم نموذجًا في مقاربة نظرية الترجمة وممارستها هو نموذج بالغ الأهمية والفائدة. وبالطبع، فإنّ الكتاب، في سياق كلّ ذلك، يمحّص أعمال عدد من مترجمي الأدب البارزين كما يلقي الضوء على استقلال حركة الترجمة الإيرلندية وأعمال كتّاب إيرلندا العظماء في القرن العشرين - بمن فيهم - ييتس وجويس - مشيرًا إلى تلك العلاقة التعايشية التي تَسِمُ اهتمام الكتاب الإيرلنديين بالشكل والشكلانية.

هكذا تتبيّن أهمية هذا الكتاب بالنسبة لكلّ مهتمّ بنظرية الترجمة وممارستها، وبالدراسات مابعد الكولونيالية، وبالأدب الإيرلندي في القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد جاء الكتاب في مقدمة وعشرة فصول، فضلاً عن الملاحق وسواها.

تناولت المقدمة، ولو بخطوط عريضة، أهمية معطيات الترجمة ونظريتها في استقصاء استعمار الثقافة الإيرلندية ومقاومة هذا الاستعمار، وكذلك، بالمقابل، قيمة الأمثلة المستمدّة من الترجمات الإيرلندية في مناقشة المواقف السائدة الآن في نظرية الترجمة.

وفي **الفصل الأول**، «كنائيات الترجمة»، رأت المؤلّفة أنّ جميع النصوص الأدبية إنّما تثير على نحوٍ كنائي أو تجاوريّ جميع السياقات الأدبية والثقافية الأوسع التي تنبثق منها هذه النصوص. كما رأت أنّ القضايا التي تطرحها ترجمة النصوص المستمدّة من الثقافات مابعد الكولونيالية هي قضايا تُبْرِز أشدّ البروز كنائيات أو تجاورات الترجمة، متحديةً بذلك تلك المقاربات النظرية التي تتناول الترجمة من منظورٍ يقوم على التصنيفات الثنائية (حرفيّة/ حرّة، مضفية للروح المحلية/ مصفية للروح الأجنبية، مكافئة شكليًا/ مكافئة ديناميًا، وافية/ مقبولة، سلسة/ عصيّة). فنظرًا لكون جمهور الثقافة السائدة أو المسيطرة غير متآلف مع ثقافة نصوص الشعوب المستعمرة وتقاليدها الأدبية ولغتها، فإنّ مترجمي مثل هذه النصوص يجدون أنفسهم في موقف متناقض ومنطوٍ على مفارقة، موقف من «يحكي حكاية جديدة»، حتى وهم يعيدون

كتابة نصّ أصلي. وبناء النصوص التي تقف كنائيًا قبالة أدب وثقافة مثل هذه الشعوب المهمّشة، لابدّ أن يميّز ويفضّل كنايات معينة على سواها، ولذا فإنّ المترجمين يخلقون صورًا لثقافات المصدر في سياق سيرورة بالغة الحساسية وتنطوي على مكونات إيديولوجية تتناولها فصول الكتاب التالية.

ويتناول الفصل الثاني من الكتاب، وعنوانه «سياسات ترجمة Táin Bó Cuailnge إلى الإنجليزية»، محاولة الروح الثقافية الوطنية الإيرلندية في القرنين التاسع عشر والعشرين خلق صور جديدة للثقافة الإيرلندية تقف في مواجهة الصور النمطية الإنجليزية وتعمل على خدمة الغايات الوطنية الإيرلندية، وتوضح ترجمة Táin Bó Cuailnge- وهو العمل الأساسي في التراث الأدبي الإيرلندي القروسطي - تأثير الإيديولوجيا على الترجمة وكذلك الطرائق التي تخدم الترجمة من خلالها البرامج والغايات الثقافية. ففي الترجمة الإنجليزية لهذا العمل برزت الصورة المثالية للبطولة الإيرلندية المكافحة، كما برزت صورة العنف الذي يُمارس ضدّ الصديق والأخ كثمن ضروري يمكن أن يُدفَع بغية تحقيق الإخلاص للجماعة والولاء لها.

أما الفصل الثالث، وعنوانه «استراتيجيات شكلية لإدماج حكايات البطولة الإيرلندية في الأدب الأوروبي المكرّس والمُتَمَد»، فيتناول ما أثارته ترجمة الأدب السلتي من سجالات حادّة جدًا حول الترجمة ضمن الآداب الأوروبية، ويعود ذلك جزئيًا إلى كون الأشكال والأجناس السلتية شديدة الاختلاف عن نظيرتها في الآداب الأوروبية ويتفحّص هذا الفصل سلسلة من الأجناس الممثّلة للسرد الإيرلندي القديم (بما في ذلك الملحمة، والحكاية الشعبية، وسواها)، موضحًا أنّ استقبال نصّ من ثقافة مستعمرَة ينطوي على جدل بين تمثّل معايير الثقافة المستقبلة وتغيير هذه المعايير.

ويرى الفصل الرابع، «تقليدان في ترجمة الأدب الإيرلندي القديم»، أنّ الأدب المترجم يشكّل نوعًا من النظام أو المنظومة ضمن أيّة منظومة متعددة معينة. فالترجمات الإنجليزية للأدب الإيرلندي القديم تشكّل منظومة تبدو متقابلة ومستقطبة على نحو جذري، إذ تتألّف من ترجمات أدبية شعبية من جهة أولى ومن ترجمات علمية وبحثية من جهة أخرى. ففي حين يعمل أسلوب الترجمات الأولى على دفعها لأن تحتلّ مكانة هامة بين الأعمال الأدبية في إيرلندا القرن العشرين، تكاد الترجمات الثانية أن تكون غير مقروءة. وماتبيّنه هذه المنظومة المتباينة هو ضرورة التحليل التاريخي الدقيق في

دراسات الترجمة الوصفيّة وعجز النزعة الحتمية التاريخية السطحية في مجال دراسات الترجمة. ففي مثال الترجمة الإنجليزية للأدب الإيرلندي، أدّت الظروف التاريخية والسياسية المرتبطة باستعمار إيرلندا إلى خلق حقل ثنائي القطب من الترجمات التي وُضعت في خدمة السياق الإيديولوجي بطرائق تكمل أدوار بعضها بعضًا. وبعبارة أخرى، فإنّ تقليديّ الترجمة المشار إليهما قد تعايشا، وكلّ منهما جعل وجود الآخر ممكنًا. إلى أن ينتهي هذا الفصل بسبر للمكونات التي انطوت عليها منظومة الترجمة هذه بالنسبة لمقاربات نظرية الترجمة وممارستها القائمة على وجود مواقع ثنائية.

وفي الفصل الخامس، «في ترجمة لغة ميتة»، تشير الكاتبة إلى أنّ اللغات الميتة مثل اللغة الإيرلندية القديمة تمثّل نوعًا من الحالة الحدّية فيما يتعلّق بإقامة نظرية للترجمة شاملة تحيط بكلّ الظواهر. فالتوثّق من معنى النصوص المكتوبة بلغة ميتة، في ظلّ غياب البيئة الألسنية الحيّة الخاصة بها، هو قضية إشكالية تطرح بحدّة سؤال عدم التحديد أو عدم الحسم في الترجمة. ففي مثل هذه النصوص يُرسَّخ المعنى بالإشارة إلى لغات أخرى، عبر الترجمة ذاتها، مما يكشف أنّ الترجمة عبارة عن سيرورة أبستمولوجية تسبق فيها الترجمةُ الفهمَ وليس العكس على النقيض مما يُنظَر له عمومًا غير أنه مما يُرى الآن أنّ الترجمة ليست أبعد عن التحديد أو الحسم من غيرها من أشكال المعرفة، بما في ذلك الفروع العلمية.

وفي الفصل السادس، «ترجمة الثقافة في سياق ما بعد كولونيالي»، تشير الكاتبة إلى ما بين اللغة والثقافة من تشابك وتداخل، الأمر الذي يدفع الترجمة اللغوية لأن تحمل معها وفي طياتها ترجمةً ثقافية. وإذْ يستخدم هذا الفصل مفاهيم نظرية مستمدّة من عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو في تناوله الثقافة، وإذْ يركّز على عدد من «المفاهيم المميّزة» الخاصة بالثقافة الإيرلندية، فإنّه يرى أنّ تمثيل الثقافة - خاصةً ثقافة الشعب المستعمَر - لا يمكن أن يكون بريئًا أبدًا. فهناك ثلاث استراتيجيات ترجميّة تتواجه بوصفها استجابات وردود على المغايرة التي مثّلتها الثقافة الإيرلندية: الاستراتيجية التمثّلية، الاستراتيجية الجدلية، والاستراتيجية الظاهرية أو المزعومة. وهي استراتيجيات يمكن ربطها بمراحل مختلفة من تصفية الاستعمار وإزالته عن كاهل الشعب المضطهَد. وبمعنىً ما، فإنّ هذا الفصل يستكشف تناقضات بناء الثقافة القومية مبرزًا مراحل التحول التي اعترت أممًا مثل إيرلندا بزغت من عهود الاستعمار والإمبريالية الثقافية.

أما الفصل السابع، «ترجمة الدعابات في الحكايا البطولية الإيرلندية القديمة»، فيرى أنَّ العنصر الفكاهي أو الكوميدي هو واحد من العناصر القليلة التي تشكّل نوعًا من النسق المتكامل بين أنساق الثقافة. فهو يجمع ويتكامل بين اللغة، والإيديولوجيا، والتنظيم الاجتماعي، والثقافة المادية، وسواها. ومما يُعْتَرَف به عمومًا أنَّ النصوص الفكاهية عسيرة الترجمة. وفي حين كانت الأوجه الفكاهية في الأدب الإيرلندي القديم تسُرّ قراءها المعاصرين لها، فإنّها تخلق مشكلات في تلقي هذا الأدب اللغة الإنجليزية في القرنين التاسع عشر والعشرين. وبعبارة أخرى، فإنَّ هذا الفصل يتحرّى ترجمة الأنساق الثقافية المعقّدة، التي تمثّل الفكاهة واحدًا من أبرزها. وهو إذ يتّكئ على مفهوم «البارادیغم» أو «النموذج الإرشادي» أو «الإطار المفاهيمي» الذي جاء به توماس كون في كتابه الشهير «بنية الثورات العلمية»، إنّما يرى أنَّ تباين البارادیغمات الثقافية يمكن أن يعيق أو يسدّ إدراك هذه البارادیغمات في نصوص مستمّدة من ثقافات تختلف اختلافًا جذريًا، غير أنَّ تلك الانزياحات التي تعتري فهم البارادیغمات في الثقافة المستقبلة تترافق مع انزياحات في استقبال النصوص ذاتها. هكذا يستكشف الكتاب تلك العوامل التي تتداخل مع ترجمة الحكايات الفكاهية الإيرلندية القديمة وتؤدي إلى كبت الفكاهة في ترجمة النصوص الإيرلندية القديمة، مع العلم أنَّ انزياحات حديثة العهد في البارادیغمات الفكاهية قد جعلت بعض العناصر الفكاهية متاحةً من جديد. وبمعنىً ما، فإنَّ استقبال الفكاهة في الحكايات الإيرلندية القديمة يقف كمثال على التحديات التي تواجه إيصال البارادیغمات الثقافية الأساسية لدى الشعوب المستعمَرة.

وفي الفصل الثامن، «ترجمة الأسماء»، يتناول الكتاب أسماء العلم بوصفها نقاط علّام ألسنية أساسية تعطي للأشخاص والأماكن فرديتها وتميّزها، فضلاً عن أنَّ ممارسات التسمية تلعب دورًا مركزيًا في التشكلات الثقافية إذْ تميّز بين هويات الشعوب. والمترجمون الساذجون غالبًا ما يرون في الأسماء أماكن للراحة حيث لاحاجة للترجمة. أمّا الحقيقة فهي أنَّ الأسماء تمثّل عناصر نصّية أساسية ينبغي ترجمتها، حيث يُلاحَظ أنَّ تناقضات ترجمة الأوجه الصوتية، والدلالية، والمعنوية لأسماء العلم الإيرلندية تلقي الضوء على جوهر عملية التسمية. فترجمة هذه الأسماء، والتي تبدو للوهلة الأولى أبسط الأمور ترجمةً، إنّما تمضي بنا عميقًا إلى قلب قضايا ترتبط بالمعرفة، والسلطة والهيبة الثقافية، وتأكيد الهوية وتقرير المصير، فضلاً عن الميراث الذي خلّفه الاستعمار في العالم الحديث.

أما الفصل التاسع، «دقّة فقيه اللغة»، فيتناول دقّة الترجمة التي يدعو إليها فقهاء اللغة. فهؤلاء يرون أنَّ ما يمكن ترجمته يمكن ترجمته بوضوح، وما لا يمكن ترجمته يجب أن يخلد إلى الصمت. غير أنَّ الصعوبة، والانفتاح، والغموض هي في القلب من اللغة الأدبية. وهذا يعني أنَّ فقهاء اللغة يريدون، بحجّة الدقّة والوضوح، إحلال نصوص غير أدبية محلّ النصوص الأدبية، وهذا ما يسيء تمثيل قدْرٍ كبير من عالم الأدب ويشوّهه. وتبيِّن الأمثلة المستمدّة من تاريخ ترجمة الأدب الإيرلندي القديم أنَّ هذه المعايير فقه اللغوية، التي لا تزال موجودة إلى الآن، تمثّل نوعًا من الأداء المتجدد لممارسات الإمبريالية الثقافية.

وفي الفصل العاشر والأخير، «كنايات الكنايات»، يشير الكتاب إلى أنَّ الترجمة قد اعتُبِرَت بالدرجة الأولى عملية اختيار واستبدال، أي عملية استعارية (حيث تقوم الاستعارة على المشابهة وإمكانية إحلال الشيء محل الآخر بسبب من تشابههما). وهذا ما قلّل من قيمة الترجمة إذْ نظر إليها على أنّها نشاط ميكانيكي ليس غير. إلاّ أنَّ التمييز الذي أقامه رومان جاكوبسون بين الاستعاريّ والكنائيّ يوفّر نقطة افتراق في التأكيد على الأوجه الكنائية في الترجمة: خلق الترجمة للصلات، وضروب التجاور، والسياقات، والتناسجات. وهذا ما يجعل المقاربة الكنائية للترجمة مفتاحًا أساسيًّا لفهم التحديات التي تواجهها الترجمة في سياق ما بعد كولونيالي بعض المبادئ النظرية الأساسية المستقرّة حول الترجمة وممارستها.

إضافة إلى هذه الفصول، يحوي الكتاب عددًا من الملاحق وقائمة بالمراجع والمصادر.

II – مجلات

١ – مجلة «الترجمة والأدب» Translation and Literature

منذ عشرين عامًا وهذه المجلة تواصل الصدور عن مطبوعات جامعة إدنبرة. وهي مجلة تتوجّه لكلّ المعنيين بالترجمة بوصفها ظاهرة أدبية. فمقالاتها ومراجعاتها التي تطال ثلاثة آلاف عام، من هوميروس إلى مايا كوفسكي، ومن القديس جيروم (صاحب الترجمة الشهيرة للكتاب المقدّس) إلى صموئيل بيكيت، إنّما تقدّم مساهمات هي من أفضل المساهمات في البحث والتفكير اللذين يتناولان قضايا الترجمة، خاصةً أنَّ المساهمين فيها يصدرون عن فروع أكاديمية متعددة، مثل الأدب الإنجليزي، واللغات الحديثة، والنظرية الأدبية، والدراسات الكلاسيكية، ودراسات الكتاب المقدّس. أمّا اهتمامات المجلة عمومًا فتتركّز على دراسة الترجمة، والترجمة بوصفها تشكّل جزءًا أساسيًّا من التقليد الأدبي الغربي.

تركّز عدد المجلة الأخير، العدد (١) من المجلد (١٢) ٢٠٠٣، على موضوع أو ملف بعنوان «الحداثة والترجمة». وهو عدد يورد بمثابة الشعار قولة الشاعر الحداثي عزرا باوند: «إنَّ كلَّ حيوية جديدة، كلَّ جيشان جديد إنّما تحفزهما الترجمة، وكلّ عصر عظيم إنّما هو عصر الترجمات». أمّا مقالات العدد فتقوم بنوع من المسح لهذا الحقل الذي تصفه بالمُهْمَل، حقل الترجمة في عصر الحداثة، من بودلير إلى بيكيت. وهي تلقي الضوء على الإسهام الحاسم الذي أسهم به فعل الترجمة في الحداثة من حيث ارتباطها بفكرة أوروبا والتاريخ الأوروبي، وتطويرها ممارسات إبداعية جديدة، وتجريبها من حيث الشكل، وإعادة تعريفها فعل الكتابة على أنّه تبادل عابر للألسنة واللغات. وقد جاءت مواد العدد (ملف الحداثة والترجمة) على النحو التالي:

- مقدمة المحرِّر (آدم بايت)

- المقالات:

- «لسان رئيس الملائكة»: إدغار آلن بو، شارل بودلير، وولتر بنجامين: إليزابيث دوكويت.

- ترجمة العصور الوسطى: الحداثة واللغة المشتركة بوصفها مثلاً أعلى: لوسيا بولدريني.

- الكتابة على جبهات أخرى: الترجمة وجون رودكر: إيان باترسن.

- تشيخوف كما ترجمه كونستانس غارنيت والقصة الحداثية: أدريان هنتر.

- السير الذاتية: أسطورة وسحر غير المُتَرجَم وغير القابل للترجمة: سياران روس.

- ملاحظات ووثائق:

- بحث يتناول أحد أعمال بيكيت وترجمته: ماجيسا أوريللي.

- منتدى المترجمين:

- ترجمة «الخال فانيا» لتشيخوف: ملاحظات برنامجية: توم ليونارد.

- إعادة الترجمة ومباهجها السريالية: ماري آن كاوس.

- قصيدتان ومناقشة: بيتر روبنسون وماركوس بيريمان.

٢- مجلة «ألواح ممسوحة» Palimp-sestes:

اللوح الممسوح أو الرَّق الممسوح هو لوح أورَقّ يُكتَب عليه مرتين أو ثلاثًا بعد مسح الكتابة الأولى عنه. أمّا المجلة التي تحمل اسم «ألواح ممسوحة» فهي مجلة تُعْنَى، كما يقول القائمون عليها، بالمشاكل النظرية والعملية لترجمة الأعمال الفرنسية إلى الإنجليزية وبالعكس. وهي موجَّهة لكلّ

مهتمّ بعمليات التواصل وإعادة الخلق المثيرة التي تقف خلف الترجمة. وهي مجلة تصدر بالفرنسية والإنجليزية أحيانًا عن مطبوعات السوربون الجديدة حيث يحاول كلّ عدد من أعدادها تغطية مشكلة محدّدة من مشاكل الترجمة، وتحاول مقالاتها تقديم ما يمكن رفعه إلى مستوى النظرية - أو تعميمه على الأقل - من خلال العمل على نصوص معينة وترجماتها. وبعبارة أخرى، فإنّ هذه المجلة ترمي إلى تحقيق نوع من الجمع والتكامل بين نظرية الترجمة وممارستها، وذلك في الوقت الذي تتأمّل فيه في المشاكل الملموسة التي تواجه المترجم.

وعلى سبيل المثال، فقد احتوى العدد الأخير من هذه المجلة، ورقمه ١٤، على ملفّ بعنوان «القيود التركيبية والحرية الأسلوبية: نقل العناصر أو تغيير مواقعها في الجملة». وقد جاءت مواد هذا العدد على النحو التالي:

- الصيغة المنتهية بـ (ing): الترجمة الفرنسية لعمل إدغار آلن بو «المبدأ الشعري».

- الخطاب المُقْتَبِس والخطاب المُقْتَبَس: القيود التي يفرضها ترتيب الكلمات وتأثيرها على منطوقات الأقوال المنقولة.

- «فوضى حذرة»: تركيب الجملة ورمزيتها في رواية موبي ديك لهيرمان ميلفل.

- تغيير مواقع ظروف المكان والزمان في ترجمة بيير ليريس قصة هيرمان ميلفل «بينيتو سيرينو».

- الحرية الأسلوبية وقيود البلاغة: ترجمة الخطاب النظري.

- مجموعات النعوت في عمل إدغار آلن بو «ليجيا» وترجمة بودلير لها (مقال بالإنجليزية).

- تقدّم الصفة على الموصوف في اللغة الإنجليزية: هل هي مشكلة تواجه الترجمة؟

- المائدة المستديرة أو جلسة النقاش في هذا العدد تناولت النعوت أو الصفات في ترجمة بودلير لعمل إدغار آلن بو «ليجيا»، حيث تناولت البحوث المقدّمة إلى هذه المائدة المستديرة عددًا من الجوانب المتعلقة بهذا الموضوع، على النحو التالي:

- «ليجيا»: توالي الصفات.

- مجموعات الصفات الثنائية السابقة على الموصوف.

- ترجمة الصفات: المفردة، الإيقاع، الأسلوب.

- الكفاءة، والغلّو، والنفيّ.

- موقع النعت الواصف.

٣- مجلة «المترجم: دراسات في التواصل بين الثقافات»

The Translator: Studies in Intercultural Communication

وهي مجلة تصدر عن منشورات سان جيروم بالإنجليزية وترأس تحريرها منى بكر المقيمة في انجلترا ويشارك باسل حاتم في هيئتها الاستشارية. وهي، كما يقول القيّمون عليها، مجلة دولية محكّمة تُعنَى بالترجمة والتأويل بوصفهما فعلين من أفعال التواصل بين الثقافات. وتلحّ بالقدر ذاته على كلٍّ من الصرامة وقابلية القراءة، دون أن يقتصر مداها على أية مدرسة فكرية محددة أو جماعة أكاديمية. بل تشكّل نقطة التقاء للمقاربات القائمة والتي يمكن أن تقوم في المستقبل. وهي تصدر مرتين في السنة، في شهري نيسان وتشرين الثاني، حيث يعنى عدد كلّ عام بقضية محددة. وكانت قد بدأت بالصدور عام ١٩٩٥، حيث صدر المجلد الأول بعدديه. أمّا العدد الذي نعرض له هنا كمثال فهو العدد (٢) من المجلد (٧) وهو عدد خاص صدر في تشرين الثاني ٢٠٠١ وكان المحرر الضيف فيه أنطوني بيم من إسبانيا، حيث جاء ملفّ العدد بعنوان «العودة إلى الأخلاق». ومن تقديم هذا الملفّ: «إذا كان للحضارات أن تتعاون لا أن تتصادم وحسب، فلابدّ لوسطائنا من حلّ المشاكل متوسّلين الفكر الجاد لدى تناولهم العلاقة بين الذات والآخر. هكذا تعود دراسات الترجمة إلى قضايا الأخلاق. غير أنّ هذه العودة ليست عودة إلى أي منظور من منظورات التكافؤ الألسني؛ فكما تبيّن مواد هذا العدد، فإنّ الأخلاق هي الآن مسألة سياقية عريضة، تتوقف على الممارسة الجارية في مواقع ثقافية وأوضاع محددة. وهي تُعنى بالبشر، ربما أكثر من النصوص. وهي تشتمل على تقديم ديناميات، والسعي وراء غايات محددة، وتحدّي معايير راسخة، وتقريب النظرية من الممارسة التاريخية. أما إسهامات هذا العدد فتدرس نطاقًا واسعًا من النشاط الترجمي، وتسائل أنظمة حقوق النشر والتأليف العالمية القائمة، وترفض الاستغلال الجاري ضمن مهنة الترجمة، وتدافع عن ترجمة للكتاب المقدس تبدي إخلاصًا متعدد الأبعاد والأوجه، وتنقّب في ديناميات الأجناس الأدبية الشعبية، والفقاعات الثقافية التي تطلقها برامج «التوك شو»، وضروب الرعب التي تكشّفت عنها كارثة في تركيا، والمعلّقين العسكريين في البلقان، والمطالب السياسية العاجلة من سجن في اليونان. وتتراوح المقاربات النظرية في هذا العدد من التحليل الأمبريقي للنصوص إلى التطبيقات التي تستخدم منطقًا غائمًا ومشوّشًا، مرورًا باقتراح «قَسَم أو يمين المترجم»، غير أنّ ما

يجمعها جميعًا هو الاهتمام المشترك بالتباين العابر للثقافات» وقد جاءت محتويات العدد كمايلي:

- تقديم: العودة إلى الأخلاق في دراسات الترجمة (أنطوني بيم)

- اقتراح قَسَم هيرونيمي (أندرو شيسترمان)

- شوك الترجمة في خاصرة القانون: نحو أخلاق لحقوق النشر والتأليف والترجمة (صلاح باسلامة)

- موت شبح: دراسة حالة في أخلاقيات العلاقة بين أجيال المترجمين (أرنوليغيس).

- عودة إلى الإخلاص: ترجمة الكتاب المقدس نموذجًا (كريستيان نورد)

- روح الشعب، والأخلاق، والترجمة: نحو جماعة تقوم على المصائر (جان مارك جوانفيتش)

- انظر من الذي يتكلّم: أخلاقيات التسلية وترجمة برامج «التوك شو» (ديفيد كاتان وفرانسيسكو ستراتير وسيرجيو).

- ترجمة رسائل عاجلة (ماريا سيديرو بولو)

- المترجمون يقدّمون العون في الكوارث: تأويل الجماعة في سياق تدبّر الكارثة (أليف بولوت وتورغاي كورولتاي).

- الأخلاق في مجال التأويل الغامض: منظور «عسكري» (كلوديا موناسيللي وروبرتوبونزو)

أما في باب «العودة إلى الكلاسيكيات» فثمة مادة بعنوان: في مديح الخيانة:حول إعادة قراءة بيرمان (أليكسيس نوس).

وفي باب مراجعة الكتب هناك عدد من المراجعات لكتب مهمة منها:

- ماوراء التجاذب: مابعد الحداثة وأخلاقيات الترجمة، كايزا كوسكنين.

- تجارب في الترجمة، أمبرتو إيكو

- خيانة العهود، ميلان كونديرا

- المترجم بوصفه مُبلِغاً، باسل حاتم وإيان ميسن.

- براغماتيات الترجمة، ليوهيكي (محرّر)

- الترجمة والأهمية، أرنست أوغست غوت.

- أنا وأنت، مارتن بوبر

- الكينونة والتملّك، غابرييل مارسيل.

- المغايرة والتعالي، إيمانويل ليفيناس.

- المعرفة الأخلاقية بالكيفية، فرانشيسكو ج.ڤاريلا.

ونقدّم الآن عرضًا بالغ الإيجاز للأبحاث الأربعة الأولى في هذا العدد: يتناول

البحث الأول «اقتراح قسّم هيرونيمي»، أربعة نماذج لأخلاقيات الترجمة تقوم على التمثيل، والخدمة، والاتصال، والمعايير. ويرى أنّ ثمّة إشكاليات في هذه النماذج جميعًا؛ فهي متضاربة من نواحٍ عديدة، ومجالات تطبيقها متباينة. ولذلك فإنّ هذا البحث يقترح مقاربة بديلة تقوم على أفكار منظّر الأخلاق أليسداير ماكنتاير عن الفضائل والقوة الرمزية التي تحوزها الحالة الممتازة في الممارسة الاجتماعية. وهذا مايفضي إلى نموذج خامس مُحْتَمَل، يمكن أن نطلق عليه اسم «أخلاقيات الالتزام المهني»، ذلك أنّ الترجمة فعل التزام. كما يقترح البحث أن يكون في القلب من هذا النموذج نوع من القسم الرسمي، شأن قسم أبقراط في الطب، يقسمه المترجمون.

ويتناول البحث الثاني، «شوك الترجمة في خاصرة القانون: نحو أخلاق لحقوق النشر والتأليف والترجمة»، القوانين الدولية المتعلقة بحقوق النشر والتأليف، ويرى أنها قاصرة حين يتعلّق الأمر بالترجمة في عالم متعدد الثقافات والمنظورات، وخاصةً بالنسبة لحقوق ترجمة الأعمال التربوية والتعليمية في البلدان النامية. ويتتبّع البحث هذا القصور عبر تاريخ اتفاقيات حقوق النشر والتأليف من ميثاق برن (١٩٧١) إلى توصيات نيروبي (١٩٧٦) إلى اتفاق منظمة التجارة العالمية (١٩٩٥). ويشير البحث إلى أنّ الترجمة ليست مجرد ممارسة أو مهنة، بل هي أفق وذريعة من أجل الانفتاح على الآخر، ومن أجل أخلاقيات جديدة فيما يتعلّق بالحقوق والتضامن.

أمّا البحث الثالث «موت شبح: دراسة حالة في أخلاقيات العلاقة بين أجيال المترجمين»، فيشير إلى أنّ أجيال المترجمين تتجدّد على نحو متواصل، حيث ينقل الكبار معارفهم ومعاييرهم الأخلاقية إلى المترجمين الشباب الوافدين. ويحظى هذا النقل بأهمية خاصة بالنسبة للّغات المحدودة الانتشار مثل الفنلندية التي يأخذها البحث كمثال. أمّا الحالة المدروسة فهي حالة مترجمة شابة يستغلّها الأكبر سنًا معتمدين على افتقارها للمعرفة والخبرة فلايقدّمون لها سوى مكافآت رمزية. ويعود البحث إلى مفاهيم مستمّدة من علم الاجتماع للتشديد على الشروط المفضية إلى مثل هذه المشاكل الأخلاقية، حيث يتم تحليل العقود المكتوبة والشفوية، ومدى مسؤولية المترجمة الشابة عن هذا الوضع، ومدى الأذية اللاحقة برؤيتها. أمّا الحلول المقترحة فتشتمل على توفير المزيد من المعلومات العملية للمترجمين الشباب أثناء تدريبهم الأوليّ وتقديم مزيد من الدعم لهم من قبل الجمعيات والاتحادات المعنية بالأمر.

أما البحث الرابع، «عودة إلى الإخلاص: ترجمة الكتاب المقدّس نموذجًا»، فيفهم الإخلاص على أنه مبدأ أخلاقي يحكم مسؤولية المترجمين تجاه شركائهم في نشاط الترجمة الذي هو نشاط تعاوني أو تشاركيّ، بحيث يتجاوز الإخلاص مسألة «الأمانة» بوصفها علاقة بين نصّين. ويرى هذا البحث أنّ من الممكن تفعيل هذا الإخلاص من ضمن إطار نظري وظيفيّ يُفهَم على أنّه مجموعة من الاستراتيجيات التي تعطي الأولوية للغايات التي يتوخّاها النصّ الهدف، حيث تغدو هذه المفاهيم مفتاحًا أساسيًّا في الحالات التي يكون فيها ثمّة فجوة واسعة بين الثقافة المصدر والثقافة الهدف، خاصةً حين يكون للمستقبلين أو المتلقّين «نظرياتهم الذاتية» الخاصة عن الدور المثالي الذي يلعبه المترجم. وفي مثل هذه الحالة يمكن تحقيق الإخلاص بإظهار استراتيجيات الترجمة على نحو صريح في المقدمة التي يكتبها المترجم، وبتبني خيارات واضحة عند النقاط الغامضة في النصّ المصدر، وباستخدام أدوات البحث الأكثر تقدمًا (وهي في حالة ترجمة الكتاب المقدس أدوات بحث لاهوتية وفقه لغوية) لضمان الإخلاص لمقاصد مؤلّف النصّ المصدر. أمّا الحالة المحددة التي يتناولها البحث فهي ترجمة «العهد الجديد» والنصوص المسيحية القديمة إلى الألمانية، وهي ترجمة قام بها كلٌّ من اللاهوتي كلاوس بيرغر وكريستيان نورد (مؤلّف البحث).

شخصيات

غوته وبنجامين: نظرية وولتر بنجامين في الترجمة. وهل كانت لدى غوته نظرية في الترجمة؟

نشر غوته (١٧٤٩– ١٨٣٢) «الديوان الشرقي- الغربي» أول مرّة عام ١٨١٩، ثم نشره في طبعة موسّعة عا١٨٢٧. وكان قد حفز ذلك اكتشاف غوته لديوان الشاعر الفارسي حافظ وقراءاته له في ترجمة أنجزها جوزيف فون هامر بورغستال عام ١٨١٤.

كان غوته آنذاك في الستينيات من عمره. وكان الاهتمام بالشرق قد اشتّد، حيث غدت الدراسات الشرقية مبحثًا يُدرّس في الجامعات. ووجد غوته أنّ ما تلقّاه من هذا النوع من الأدب قد أضفى حيوية على عمله ونوعًا من التجديد. ولكي لايشعر بالغربة أولئك القرّاء الذين لم يألفوا بعد أخلاق الشرق وتقاليده الأدبية، أضاف غوته قسمًا ثانيًا ألحقه بالديوان الشرقي- الغربي ودعاه «ملاحظات وتساؤلات من أجل مزيد من الفهم». وهو في هذا القسم يعلّق على المصطلحات، والأمكنة، والشخصيات التاريخية، وكذلك

على أدب، وديانة، وتاريخ منطقة لم تكن معروفة، على الرغم من كلّ شيء، إلاّ لقلّة من الرحّال والدارسين.

ونجد في «ملاحظات وتساؤلات» مقطعًا قصيرًا يُعْنَى بالترجمة. ولعلّ بمقدورنا أن نفهم السبب الذي يقف خلف مناقشة غوته الصعوبة التي تواجه ترجمة نصوص أدبية تنتمي إلى ثقافات مختلفة جدًا، فهذه المناقشة تلقي الضوء على ما قام به غوته من عمل تأليفي جديد، فهو لم يكن مجرد مترجم لديوان حافظ بل حاول بدلاً من ذلك أن ينقل أفكارًا وتبصّرات من ثقافة إلى أخرى.

يحبّذ غوته التحويل الدقيق للمعنى، والشكل، والصور، والأسلوب من لغة إلى أخرى، إنّما ليس على حساب التلقي بل بما يُغني هذا الأخير. وهو يرى أنّ الترجمات التي تحاول أن تنقل روح العمل الأصلي وأسلوبه باستخدام مكافئات تركيبية أو نحوية ولغوية (المدرسة الفرنسية) هي ترجمات ذات قيمة محدودة، ويفضّل عليها الترجمة الحرّة/ النثرية التي تنقل الروح إنّما تغيّر في الأسلوب، والبنية، والقواعد، والتركيب الذي نجده في الأصل.

وقد أشار وولتر بنجامين في مقالته الشهيرة «مهمة المترجم» إلى «ملاحظات وتساؤلات» غوته ووصفها بأنّها «أفضل تعليق على نظرية الترجمة نُشرَ في ألمانيا».

بل إنّ بنجامين قرّظ رودلف بانوتيز لأنّه يردد في كتابه «أزمة الثقافة الأوروبية» آراء غوته. يقول بانوتيز: «يتمثّل خطأ المترجم الأساسي في حفاظه على الوضع الذي تكون عليه لغته الخاصة بدلاً من إتاحته لهذه اللغة أن تتأثّر بقوة باللسان الأجنبي.. على المترجم أن يوسّع لغته ويعمّقها من خلال اللغة الأجنبية».

والحال، أنّ غوته يفضّل ما يمكن أن ندعوه بالترجمة المكتوبة بين أسطر الأصل، إذ تتيح مدخلاً إلى كامل محتوياته (الأسلوب، والمعنى، والبنية، والتركيب..). وبعد مئة عام راح وولتر بنجامين يتّبع السبيل ذاته، فهو يرى أنّ «على الترجمة أن تتوحّد مع الأصل في هيئة نسخة بين السطور تتحد فيها الحرفيّة والحرية».

كان بنجامين قد افتتح بمقالته الشهيرة «مهمة المترجم»، حيث يعرض نظريته في الترجمة، ترجمته ديوان بودلير «اللوحات الباريسية». وتبدأ هذه المقالة بنقد أشهر نظريات الترجمة التي كانت سائدة وهي ثلاث: «نظرية التلقي» التي تجعل قيمة الترجمة متعلقة بمدى قيامها بحاجات المخاطبين بها العلمية أو الفنية، و«نظرية التبليغ» التي تجعل هدف الترجمة محصورًا في نقل الخبر أو المعلومة التي ينطوي عليها الأصل، و«نظرية التصوير» التي تجعل الترجمة عبارة عن استنساخ

للأصل. وبعد أن يوضح بنجامين أنّ مقتضى الترجمة ليس مقتضى التلقي ولاالتبليغ ولاالتصوير، فإنّه يوضح الجانب البنائي أو الإيجابي من نظريته في الترجمة معتمدًا على مفهومين طريفين هما «البقاء» و«اللغة الخالصة». يرى بنجامين أنّ الترجمة هي «صورة» أو «شكل»، وأنّ القانون الذي يحكم هذه الصورة موجود في الأصل عينه، فلاتكون الترجمة شيئًا طارئًا على الأصل أو وصفًا عارضًا له، وإنما حقيقة جوهرية نابعة منه، وهذا يعني أنّ الأصل هو الذي يوجب من ذاته الدخول في ترجمته، فتكون «قابلية الترجمة» صفة لاتنفكّ عنه، سواء وُجِد المترجم الذي يتولى نقله إلى غير لغته أو لم يجد من يقوم بهذا الأمر الذي ينطوي فيه انطواءً ذاتيًا. ولما كانت قابلية الترجمة وصفًا لازمًا لكل أصل، فإنّ صلة الأصل بالنقل تبلغ النهاية في القوة، بحيث تشبه في ذلك صلة الحياة بمظاهرها، فكما أنّ هذه المظاهر ترتبط بالحياة ارتباطًا وثيقًا، كذلك الترجمة ترتبط بالأصل ارتباطًا تمتّد به حياته امتدادًا، شاهدةً بذلك على اتصافه بالبقاء، أي أنّ للترجمة تعلّقًا بطور البقاء الذي يدخل فيه الأصل.

وإذا ما كان النصّ يقتضي من ذاته أن يكون موضع ترجمة، نظرًا لما يحمله من أسباب البقاء، فإنّ هذا الاقتضاء يشمل اللغة نفسها التي ورد بها هذا النصّ، فتكون كل لغة موجبة للترجمة إيجابًا ذاتيًا، بحيث تصبح الغاية من الترجمة هي التعبير عن العلاقة الحميمية التي تربط بين اللغات الإنسانية؛ وهي علاقة لاشأن لها بما يثبته علم اللغة المقارن من صلات تاريخية ووشائج بنيوية بين اللغات، وإنّما هي «قرابة» تعلو على الاشتراك التاريخي في بعض الأحداث وعلى الاشتراك اللغوي في بعض الخصائص، وتقوم أساسًا على وحدة «القصد» بينها؛ فكل لغة تقصد بطريقتها الخاصة أمرًا لايتحقق إلاّ باجتماع اللغات بعضها إلى بعض وبتعاون طرائقها الخاصة على التوجّه إليه، مكملة إحداها الأخرى كما تكمل قطع المزهرية المكسورة الواحدة منها الأخرى عندما تُجْمَع معًا؛ وليس هذا الأمر لغة كلية ولالغة طبيعية، وإنما هو الوجود اللغوي بما هو كذلك، أو ما يدعوه بنجامين «اللغة الخالصة»؛ فهذه الأخيرة عبارة عن حقيقة لغوية لاتوجد باستقلال عن الألسن الخاصة، بل توجد في أفق تكامل طرقها في الاستعمال وتضافر وجوهها في القصد، فتكون مهمة المترجم أن يعمل في نقوله على تحرير هذه اللغة الخالصة من أسر اللغة المنقولة وفكّها من إسار النصوص الواردة بهذه اللغة.

كتاب الشهر

من الإبستمولوجيا إلى المجتمع

عرض وتقديم
محمد سليمان حسن *

صدر حديثًا، عن وزارة الثقافة السورية، ضمن سلسلة الدراسات الفلسفية، الكتاب /٤٩/، تحت عنوان: [(من الإبستمولوجيا إلى المجتمع) (التاريخانية والمجتمع المفتوح عند بوبر)]. الكتاب من تأليف: فؤاد محمود ناصيف خير بك. يقع الكتاب في /٢٨٩/ صفحة من القطع الكبير. ضمَّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة وثلاثة أبواب بحثية توزعت على مجموعة من الفصول، نقدم عرضًا للكتاب، بما يتسق والمعطيات المعرفية له.

(*) محمد سليمان حسن: باحث وكاتب. عضو اتحاد الكتاب العرب (سورية)

الباب الأول – الفصل الأول: المعرفة الموضوعية

تشكل نظرة بوبر، إلى المعرفة الإنسانية عمومًا وإلى المعرفة العلمية خصوصًا، تحولاً واضحًا عمَّا درجت عليه نظريات المعرفة. فبينما انشغلت الفلسفة الكلاسيكية بتسويغ اليقين الذاتي للعارف، انشغل بوبر بتقدم المعرفة ونموها، والعلمية منها خاصة. فقد رأى أن مشكلة الإبستمولوجيا Epistemology الرئيسية، كانت دائمًا هي مشكلة نمو المعرفة Growth of knowledqe. فليست المعرفة العلمية إلا تطور المعرفة العادية. مما هيَّأ له، معالجة نظرية المعرفة بعيدًا عن آثار الذات العارفة. ولقد خرج علينا بنظرية في المعرفة، موضوعية ومستقلة وهي تتقدم نحو حقيقة لا يمكن بلوغها على طريق منهج واحد لا يختلف أبدًا. هذا المنهج هو منهج المحاولة والخطأ.

١- معرفة بلا ذات: يقف بوبر من المعرفة بوجه عام موقفًا ثابتًا لا يحيد عنه، ولا يكف عن تأكيده في كل مناسبة. فهو يرى أن المعرفة لا تستحق اسمها إلا إذا كانت موضوعية، وتكون موضوعية حين تقبل النقد، وتقطع صلتها بكل ذات. فإن فعلت كشفت عن أنها وجود مستقل قائم بذاته. ولذلك لم تستطع الإبستمولوجيا في كل مراحل التاريخ تقريبًا أن تكون موضوعية. تتكون المعرفة الموضوعية، من وجهة نظر بوبر، من الأفكار العلمية والفلسفية، ومن مخزونات العقول الإليكترونية وكل النظريات المصوغة، خلاف تلك الذاتية التي تتكون من الاعتقادات، ومن حالات العقل وحالات الشعور، ومن النزوعات وردود الأفعال.

٢- نظرية الصدق: يقول بوبر: «إن وظيفة العلم هي البحث الدائم عن الصدق والحقيقة، طالما كان الهدف تقديم تفسير مرض عن العالم». فقد أعطى بوبر للصدق دور المبدأ التنظيمي Requlativprinciple الذي يحكم شتى الجهود المعرفية بوصفه – الصدق – الغاية المنشودة لكن البعيدة عن التحقيق. فالحقيقة إذن مفهوم ميتافيزيقي يشبه مفهوم القمة بالقياس، فنحن لن نبلغ الدقة المطلقة لأنها شيء لا نصادفه البتة في الخبرة، إنما نقترب منه أكثر وأكثر، وقد نعرف أننا نقترب، ولكن يستحيل علينا حين نبلغه، أن نعرف أنا بلغناه. فإذا كان البحث عن الحقيقة وظيفة المعرفة، وإذا كانت الحقيقة فكرة تنظيمية، فما هي هذه الحقيقة؟ يجيب بوبر قائلاً: تكون النظرية

أو العبارة صحيحة إذا كان ما تقوله يناظر الواقع. أي أن بوبر أخذ بنظرية التناظر correspondence في الصدق.

٣- عالم المعرفة: يمكن أن نتبين بيسر أنه لا يكفي أن تكون المعرفة مستقلة عن كل ذات حتى تكون موضوعية، كما لا يكفي أن تعمل المعرفة وفق مفهوم للصدق التنظيمي، أو؛ كما ذكرنا، ميتافيزيقي حتى تكون المعرفة موضوعية. لا بد لها أن تكون موجودة في الواقع وأن تؤثر فيه. ولذلك يكشف بوبر النقاب عن أن المعرفة الموضوعية موجودة في الواقع حقًا وأنها بالإضافة إلى ذلك تساهم في صياغته.

٤- نمو المعرفة الموضوعية: تأثرت النظرة الكلاسيكية لنمو المعرفة تأثرًا واضحًا بمفهوم الحقيقة اليقينية المعزولة. وهو مفهوم - بالنسبة لبوبر - يحمل رواسب ذاتية يجب حذفها إن كنا نطل المعرفة الموضوعية. فالمعرفة بموجب هذه النظرة الكلاسيكية، جملة من الحقائق المتراكمة. يرى بوبر في هذا الوصف لنمو المعرفة قصورًا شديدًا، فهو وصف لا يكشف عن طبيعة القربى بين الحقائق، ولا يكشف عن السلوك الذي تعتمده المعرفة في عملية نموها المستمرة، ماضيًا وحاضرًا. لذلك طلع بوبر بمنهج شامل هو منهج المحاولة والخطأ. فما هو هذا المنهج؟ يرى بوبر أن المعرفة نشاط، سلوك واحد لا يختلف أبدًا. يعتمد عليه الكائن الحي في حلّ مشاكله أيًا كان نوعها. ولما كانت المعرفة نشاطًا لحلّ المشاكل، فلا بد أن تبدأ مسارها من مشكلة محددة. من الواضح أن (بوبر) وحّد عن طريق منهج المحاولة والخطأ كل المناشط الإنسانية والحيوانية. وباختصار شديد: «ينطلق (بوبر) من منطق المعرفة الموضوعية بوصفه فعلاً نقديًا مضادًا للدوغمائية، فيجعل من القفزات الابتكارية الخلاقة القاسم المشترك بين نمو المعرفة وبين تطور الكائنات الحية حيث لا يأتي الجديد سواء بالمعرفة أو بالأعضاء الحيوية نتيجة تأقلم تكراري مع المحيط، إنما كفعل انبثاق مختلف عن السابق.. وغير مضمون»، إذ يبقى دائمًا تحت الاختبار ومهددًا بالدحض.

الباب الأول - الفصل الثاني

المنهج العلمي

يمتد مفهوم الحقيقة الموضوعية، بوصفه مفهومًا يقابل مفهوم الحقيقة اليقينية، إلى منهج العلم. فبينما كان على المنهج الكلاسيكي أن يقود العلماء إلى

اكتشاف الحقائق المطلقة واحدة تلو الأخرى، فقد كان على المنهج عند بوبر أن يقودهم إلى الحقيقة الموضوعية الموصوفة في الفصل السابق، وهي حقيقة لن تنال. فإذا رفض بوبر الحقيقة اليقينية لزم أن يرفض المنهج العلمي المؤدي إليها، أي لا بد أن يرفض المنهج العلمي الكلاسيكي ويطرح منهجًا يناسب حقيقته الموضوعية، ويفتح المجال أمام معيار جديد مناسب لتمييز العلم عن اللا علم. فما هو هذا المنهج؟

١- منهج العلم عند بوبر: تستمد نظرية بوبر المنهجية على موقفه من العلم. فبينما كانت خاصية العلم التجريبي المميزه، لدى الاستقرائيين، هي إمكانية تحقيق عباراته العلمية، كانت خاصية العلم التجريبي المميزه، لدى بوبر، هي إمكانية تكذيب عباراته العلمية. ويرجع ذلك إلى أن موقفه يعتمد على منطق واضح يصعب معارضته. فبجعة واحدة سوداء تكذب العبارة الكلية «كل البجع أبيض». أي يمكن إثبات التكذيب وبلوغ التفنيد منطقيًا، لكن يمتنع منطقيًّا إثبات الصدق أو البرهان. ولكن هل هو بالموقف المتميز حقًّا عن غيره؟ وهل يكشف هذا المنهج عن فضائل لا يحتويها منهج التحقيق؟ وهل يتغلب على المثالب التي كشف عنها بوبر في منهج الاستقراء؟ يجيب بوبر على هذه التساؤلات بنعم. فعملية تكذيب العبارات العلمية عملية في جوهرها نقدية ومثمرة. فهي تقدر بمهارة على تعيين الخطأ في العبارات، ومن ثم تقدر على لفظ تلك العبارات خارج البناء العلمي، وتستمر في السعي لتكذيب بقية العبارات التي لم تزل صامدة أمام محاولات التكذيب. وبالتالي يفترض بالعالم، إن كان عقلانيًّا، أن يأخذ العبارات التي لم تكذب بوصفها أفضل ما لديه وأقرب إلى الصدق. فتصير عملية التكذيب، على ذلك، عملية تفيد التفضيل بين الفروض العلمية وتكشف عن أن للنظريات العلمية طبيعة مؤقتة كما تكشف عن طريقة تمكننا من تبرير الأفضل بينها. أو أنها تصير عبارة عن مباراة بين تلك العبارات تتنافس في الاقتراب من الصدق. مباريات لن تنتهي.

٢- قواعد المنهج: فإذا كانت قابلية التكذيب هكذا موقفًا عقلانيًّا صوابًا فمن الخطأ الكبير منهجيًّا أن نتملص من التكذيب. لذلك يقترح بوبر قاعدة منهجية تحرم التملص من التكذيب. من الواجب أن نبحث عن الأدلة التي تعين على التفنيد، وأن نصوغ نظرياتنا بما أمكن من الوضوح كي تنال أكبر قدر من الاختبارات. أي أن التملص من التكذيب أو التساهل في قبوله

يخلان في أحكام المناسبة بين الفروض ويعطلان تطبيق خاصة العلم الأساسية التي هي قابلية التكذيب.

٣- مسار البحث العلمي: لا يرى بوبر فارقًا أساسيًّا بين طريقة تقدم المعرفة العلمية وبين طريقة نمو المعرفة عامة. فإن النقد العلمي غالبًا ما يقضي على نظرياتنا عوضًا عنا، متخلصًا بذلك من معتقداتنا قبل أن تؤدي تلك المعتقدات إلى هلاكنا. فمنهج المعرفة منهج واحد لا يختلف أبدًا وهو منهج المحاولة والخطأ، هو منهج كل نقاش علمي عقلي ومسار بحثه. وإدخال النقد على منهج المحاولة والخطأ أتاح لبوبر أن يميز في مساره بين مرحلتين في تطور نشاط الذهن البشري. بين مرحلة: التفكير (الدجمائية) قبل العلمي. ومرحلة التفكير النقدي العلمي.

٤- العبقرية الخلاّقة: يميز بوبر بوضوح بين عملية إبداع فرض جديد وبين عملية اختباره. فالثانية موضوع المنهج العلمي ومجاله. بينما الأولى عملية سيكولوجية لا تستلزم التحليل المنطقي ولا هي بالذي يقبله. «فكيفية وصول شخص معين إلى فكرة جديدة، هو من عمل علم النفس التجريبي. وهي ظاهرة يستحيل دراستها بمنهج العلم أو منطقة. فكل اكتشاف علمي يحتوي على عنصر لا عقلاني، أو حدس خلاّق. ومن المهم عند هذه النقطة ألاّ نظن أن بوبر استأصل مبحث الفرض من المنطق إنما جعله فقط نقطة بداية لا بداية قبلها، فما قبلها من اختصاص علم النفس وليس منطق العلم، لقد بررت العبقرية العلمية لبوبر القفزة من موقف المشكلة إلى حلّها دون أن يقع في عيوب الاستقراء، على حين ظل ينتقل من الجزئي إلى الكلي. كما حررت البحث العلمي من الرتابة والآلية التي تظهر جليّة في المنهج الاستقرائي.

٥- المنهج لا يميز العلم: وطالما أن الاستقراء خرافة فالنتيجة الحتمية هي استحالة أن يكون المنهج الاستقرائي معيارًا لتمييز المعرفة العلمية. النظرية العلمية أتت تقريبًا من نفس الطريق الذي أتت منه النظرية الميتافيزيقية. التمييز والاختلاف فقط في الأساليب الفنية التي نتعامل بها مع النظرية العلمية على أساس الخصائص المنطقية لبنيتها. إن المنهج العلمي، وأسلوب العمل الفعلي فيه لا يميزه، بل يميز الإنسان العاقل في شتى المناشط. إذن كيف يتميز العلم؟ يمكن ذلك عن طريق قابلية التكذيب، وهو موضوع الفصل التالي.

الباب الأول – الفصل الثالث

معيار تمييز العلم

إذا كان الاستقراء خرافة، وليس له وجود منطقي، ولا وجود سيكولوجي ولا برجماتي. فالحكم على عبارة ما بأنها عبارة علمية بسبب أنها تستند إلى عدد كبير من الملاحظات أو أنها جاءت عن الخبرة أمر محال. ليس لبوبر مشكلة مع القضايا المنطقية. فموقفه منها لا يختلف عن موقف رسل ووايتهيد فهو مثلهم يرى أنها قضايا تحليلية وتحولات للتحليل حاصل لا تخبر، البتة، بأي شيء عن الواقع. لكنه يختلف عنهم بصدد العبارات العلمية التي تتصف بأنها تحمل أخباراً عن الواقع وتعمل على شرحه. ولأن بوبر يرى أنّ إيجاد مثل هذا المعيار هو المهمة الحاسمة لكل ابستمولوجي لا يقبل المنطق الاستقرائي. يقترح أن تكون قابلية العبارات التجريبية للتكذيب هي المعيار الذي يميزو يفرد نسق العلم التجريبي عن سائر الأنساق المعرفية الأخرى مهما تكن صورتها المنطقية.

١ - معيار قابلية التكذيب: يرتكز هذا المعيار على معطيات تكاد تكون بديهية فمن البديهي أن نعتبر العبارة التي تتحدث عن الواقع المحسوس أو تخبر عنه عبارة تجريبية. ومن البديهي أن تواجه تلك العبارة الواقع وأن تتقابل معه وأن تتقارن به . أي أن تخضع للاختبار التجريبي. ومن البديهي أن ينتهي الاختبار إلى إصدار حكم يصفها بالصدق إن وافقت الواقع أو بالكذب إن خالفته. وهذا يعني أن العبارة التي تتحدث عن الواقع هي عبارة مهددة دائمًا بالتكذيب. يقيم بوبر اعتبارًا شديدًا لهذا التهديديرى فيه خاصية العلم الطبيعي المميزة. وسيكون موقف بوبرهذا مفهومًا لأمرين: أولهما هو أن الصدق من ناحية، شيء لا يفيد في مطلب التمييز بسبب كونه هدفًا مشتركًا لأشكال عدة من المعارف . وأنه من ناحية أخرى شيء يستحيل بلوغه. وثانيهما هوأن بوبر لا يماثل بين الصدق والتكذيب. لذلك وكما يقول بوبر: العبارة العلمية على قدر ما تتحدث عن الواقع فإنها يجب أن تكون قابلة للتكذيب، وعلى قدر ما لا يمكن تكذيبها، فإنها لا تتحدث عن الواقع. يرى بوبر أن هذه القدرة تعود أصلاً إلى أن قابلية التكذيب نفسها ترسو على ما أسماه العبارات الأساسية. والعبارة الأساسية الواحدة: هي عبارة مفردة وجودية مدفوعة بالخبرة الحسية، وتشير علانية إلى

موضوع مادي يمكن ملاحظته والحكم عليه مباشرة بالصدق أو بالكذب ولكنها لا تصف الخبرة الحسية. لكن العالم لا يكتفي بتميز العبارات العلمية من اللا علمية، إنما يريد أيضًا أن يصل إلى نظريات تتحدث عن الواقع وتعينه أكثر، نظريات ذات محتوى معرفي أكثر. وباختصار: يكون التناسب طردًا بين المحتوى المعرفي وقابلية التكذيب. ويكون مطلب العالم، على ذلك هو بلوغ نظريات ذات قابلية تكذيب عالية واحتمالية صدق أقل. وهذا بالضبط لب الخلاف بين بوبر والاستقرائيين.

إن المحتوى المعرفي لعبارة ما هو محتواها التجريبي، ومحتواها المنطقي. أما المحتوى التجريبي فهو فئة المكذبات المحتملة التي تجعل النظرية قابلة للتكذيب. أما المحتوى المنطقي فهو فئة العبارات التي ليست تحصيل حاصل والتي يمكن اشتقاقها من العبارة منطقيًّا. والتكذيب عند بوبر شيء يختلف عن قابلية التكذيب، قابلية التكذيب إمكانية. أما التكذيب فهو حكم نطلقة على نظرية ما. وباختصار، فإن العبارة الأساس هي نهاية كل استنباط وتدخل في مقدمات كل استنباط. وعلى ذلك فإنها الأساس المعياري لقابلية التكذيب. فماذا عنها؟

٢ - العبارات الأساسية: يرى بوبر أن العبارات الأساسية ليست مؤسسة على الخبرة الخالصة إنما هناك عملية ترنسند تالية متأصلة في أي وصف للخبرة. فلكل عبارة خاصة النظرية أو خاصة الفرض حتى لو كانت عبارة بسيطة مثل: (هنا كأس ماء). إذن هناك مشكلة ابستمولوجية، عميقة وخطيرة تحيق بالعبارات الأساسية. وهنا أيضًا يحل بوبر المشكلة عن طريق الفصل الحاسم بين وجهها السيكولوجي ووجهها المنطقي المثودولوجي إذ يجب أن نميز بين معرفتنا وخبراتنا الذاتية واعتقادنا وشعورنا بوصفها موضوعات تهم علم النفس، وبين العلاقات الموضوعية في الأنساق المختلفة من العبارات العلمية، وفي داخل كل منها. لذلك يعامل بوبر عبارات كلا النوعين من المعرفة معاملة واحدة لكونهما سواء بالنسبة للموضوعية. هكذا وعن طريق التأكيد على موضوعية العبارة الأساسية، تحامى بوبر خطر الهاوية السيكولوجية وجعل قبولها مرهونًا بقرار يتخذه العالم أو الباحث.

٣ - درجات قابلية التكذيب: إذن تكشف قابلية التكذيب النقاب عن علمية عبارة ما، أي عن تجريبيتها، وتميزها عن العبارات اللا علمية والميتافيزيقية. لكن ذلك

غير كاف. فالعلم نظريات تتفاوت بالجرأة وبقدرة على التفسير وبالمحتوى المعرفي. يرى بوبر أن قابلية التكذيب لا يمكنها أن تلعب هذا الدور بكفاية عالية فقط. بل يمكنها أيضًا أن تحل مشاكل تتصل بمعايير تقليدية لم تحل بعد، كمعيار البساطة في اختيار النظريات والتفضيل بينها.

الباب الثاني ـ الفصل الأول

التاريخانية عند بوبر

يرى بوبر أن التاريخانية في صورتها الكلية، خطيرة على العلم عامة وعلى العلوم الاجتماعية خاصة. ميز بوبر في الفكر التاريخاني بين اتجاه ينزع إلى معارضة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على العلوم الاجتماعية وبين اتجاه آخر ينزع إلى تأييد تطبيقها. ثم ذهب بعد ذلك إلى تحليل البنية الفكرية لكلا الاتجاهين تحليلاً تناول أدق التفاصيل. ثم اقترح تبني عقلية تكنولوجية تدخلية في ميدان العلوم الاجتماعية، بدلاً عن العقلية التاريخانية الكلية.

١. تعريف التاريخانية: كان تعبير تاريخانية Historicism الذي اختاره بوبر محل تأويلات مختلفة بين المفكرين. فقد رأى بعضهم أن التاريخانية التي يتحدث عنها ليست إلا اصطلاحًا.

لذلك لن ندخل في تفصيلات هذا الخلاف. بل نقتطف بعضًا مما قاله هو في هذا الموضوع« لقد حاولت أن أقدم التاريخانية فلسفة متسقة وجديرة بالامتحان. ولم أتردد في صوغ أحكام جديدة لدعمها إلا وقد قال بها، وفق معلوماتي، أنصار التاريخانية أنفسهم. يعرِّف بوبر التاريخانية في كتابه«عقم التاريخانية» قائلاً« هي طريقة في معالجة العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو غايتها الرئيسة، كما تفترض إمكان الوصول إلى هذه الغاية بالكشف عن القوانين أو الاتجاهات أو الإيقاعات التي يسير التطور التاريخي وفقها». والتاريخانية وفق هذا التعريف، لا تفترض فقط التنبوء والاضطرادات، إنما وجود معنى للتاريخ أو وجود مفتاح للتاريخ.

٢. معنى التاريخ: للتاريخ في نظر التاريخانية معنى. أي أن أحداث التاريخ لا تحدث على هواها وإنّما تحدث لتحقيق غاية محددة هي التقدم. إلا أن بوبر يرفض فكرة أن يكون للتاريخ غاية لكونها فكرة غير علمية: فالتاريخ لا يجري وراء غاية، ولا يحمل معنى غير الذي نحمله إياه. والتاريخ يزيد عن أن يكون مجموع حوادثه المفردة، الأمر الذي يحول دون كتابة التاريخ أو حل رموزه.

٣. المحاكمات التاريخانية: يرى بوبر أن التاريخانية تعتمد على محاكمات زائفة. ويرفض من خلال ذلك المحاكمات الدورية للتاريخ من الوجهتين المنطقية والعلمية. ويرفض بشكل أساسي المهمة المقدمة التي توكلها التاريخانية إلى نفسها، مهمة الكشف عن قوانين التطور التاريخي التي تخدم البشرية.

٤. نزعات التاريخانية: تنزع التاريخانية من وجهة نظر بوبر إلى الخلط بين العلم و اللاعلم. فبينما تعتقد التاريخانية أنها تتبنى موقفًا علميًّا، يرى بوبر أنها تجهل مناهج العلم الحق ومفاهيمه. ولكي يكشف عن ذلك عارض أولاً داخل التاريخانية بين صنفين: صنف يعارض تطبيق مناهج العلوم الطبيعية وآخر يؤيد تطبيق تلك المناهج. ثم عارض ثانيًا وجهة نظر الصنفين في العلم كما يراه هو. إن هذا التعارض أتاح لبوبر أن يكشف عن الطبيعة الكلية للتاريخانية، وأن ينبذ كل إدعاء علمي تنسبه إلى نفسها، منطلقًا من أن سمة العلم الأساسية هي السمة الجزئية لا الكلية.

الباب الثاني – الفصل الثاني

تحليل بوبر ونقده للتاريخانية المعارضة للمذهب الطبيعي

ينتقد بوبر التاريخانية المعارضة لتطبيق مناهج العلوم الطبيعية في ميدان علم الاجتماع، انتقادًا شديدًا، وذلك بسبب تبنيها لمفهوم علمي خاص في ميدان علم الاجتماع. ولم يبدأ بوبر هذا النقد إلا بعد أن حلّل وعيّن بدقة الدعاوى التي تتمسك بها هذه التاريخانية من حجج وبراهين تبرّر بها موقفها.

١- التحليل البوبري لدعاوى التاريخانية المعارضة للمذهب الطبيعي:

للعلوم الاجتماعية من وجهة نظر التاريخانية المعارضة للمذهب الطبيعي، وضع خاص وسمات أصيلة. الأمر الذي يحول بينها وبين أن تتبنى لموضوعها قوانين تماثل قوانين العلوم الطبيعية التي تصلح لكل زمان ومكان. فالسمة الأولى الخاصة بالعلوم الاجتماعية هي أنها علوم تتعلق بالتاريخ الإنساني الذي يتسم بالتغير الدائم مما يمنع العثور فيه على قوانين صالحة لكل زمان ومكان. وتقع السمة الثانية في اشتباك الحياة الاجتماعية،مما يجعل التجارب دون جدوى، وترجع السمة الثالثة إلى عدم القدرة على تكرار التجربة الاجتماعية طالما كان المجتمع مهيًّأ للتعلم . وترجع السمة الأخيرة إلى أن المراقِب والمراقَب أفراد أو فئات، ينتميان إلى المجتمع ذاته، الأمر الذي يثير صعابًا لا

يمكن تحديدها. يترتب على العلوم الاجتماعية أن تنأى بنفسها عن المناهج الكمية الخاصة بالعلوم الطبيعية، وأن تتبنى مناهج أنسب. أي على علم الاجتماع أن يعتمد على منهج الإدراك الحدسي. وهو منهج ذو طابع كلي تاريخي يعتبر أن المجتمع أكثر من مجموع أفراده، ويطرح أسئلة جوهرية عن حقيقة الظواهر الاجتماعية.

٢- نقد بوبر لدعاوى التاريخانية المعارضة للمذهب الطبيعي:

يستهدف بوبر وراء هذا النقد البت في أن الشمولية صفة أساسية للتاريخانية لاتنفصل عنها، وأنها صفة غير علمية.

أ- دور التكنولوجية الاجتماعية التجزيئية: يستند بوبر إلى هذه التكنولوجية، وهي تكنولوجية تتأسس على نتائج العلوم الاجتماعية التفسيرية، دور اكتشاف النتائج غير المقصودة للأفعال الاجتماعية المقصود منها تطوير المجتمع عمومًا وإصلاح وتعديل مؤسساته. وبينما يسند التاريخانيون للتكنولوجية الاجتماعية مهمة التنبوء بمجرى التاريخ ومساره مستقبله، فإن بوبر يحصر دورها في الكشف عن المصاعب التي تقف في وجه الفعل الاجتماعي. فهي تقوم بدراسة تفتت ومرونة واستجابة المادة الاجتماعية لمختلف أشكال الصياغة أو التعديل. يميز بوبر بوضوح بين تكنولوجيا اجتماعية، علمية وعقلانية، وأخرى طوباوية ولاعلمية، ويدافع عن الأولى بلا تردد.

ب- رفض التاريخانية المعارضة للتكنولوجية الاجتماعية التجزيئية: يظهر بوبر في بؤس التاريخانية أن العقلية التكنولوجية في العلوم الاجتماعية هي عقلية تكنولوجية اجتماعية تجزيئية أهم مافيها أنها: ترفض التجارب ذات الصفات الكلية، تتسم بالعمل بعقلية تجزيئية، قادرة على تقييم النتائج، تتبنى منهج المحاولة والخطأ.

ج- نقد الشمولية: ينتقد بوبر باستمرار جون ستيوارت مل لأنه استقرائي من الدرجة الأولى، ولأنه يمثل النزعة الكلية تمثيلاً ممتازًا. يشير بوبر إلى وجود التباس في استخدام كلمة (كل). إذ ليس بمقدور الباحث، من وجهة نظر بوبر،أن يدرس الكل، إنما في وسعه، فقط، أن يدرس أجزاء من هذا الكل، أن يدرس بعض وجوهه أو بعض صفاته. فنحن لانستطيع مثلاً أن نصف قطعة مابكليتها مهما صغرت.

الباب الثاني – الفصل الثالث

تحليل بوبر ونقده للتاريخانية المؤيدة للمذهب الطبيعي

يكشف بوبر في نقده للتاريخانية المؤيدة للنزعة الطبيعية عن أنها لاتختلف عن سابقتها، فهي أيضًا تنطلق من فهم خاطئ للعلم ولمنهج البحث العلمي. وهذا، وحده، كاف ليجعل جهودها، التي تبحث عن أساس علمي ترتكز عليه، بلا جدوى. وكما فعلنا في الفصل السابق سنفعل هنا، أي سنعرف أولاً تحليل بوبر لأطروحات هذه التاريخانية كما قدمها في كتابه «عقم المذهب التاريخاني» ثم ننتقل ثانيًا إلى نقده لتلك الأطروحات.

١- التحليل البوبري لدعاوى التاريخانية المؤيدة للمذهب الطبيعي: ترى التاريخانية المؤيدة للنزعة الطبيعية أن العلوم الطبيعية هي النموذج الأكمل للعلم. ولذلك فإنها تدعو إلى تطبيق مناهج ومفاهيم تلك العلوم على العلوم الاجتماعية كي تكون هي أيضًا علمية بنفس الطريقة. وعلى طريق تحقيق هذه الدعوى تبنت التاريخانية المؤيدة أطروحات من شأنها أن تقلص الفرق بين العلوم الأولى والعلوم الثانية وتوحدهما تحت مفهوم واحد للموضوعية، تعتبر التاريخانية في شكليها، أن علم الاجتماع فرع معرفي نظري وتجريبي في آن. فهو علم نظري، لأن عليه أن يفسر الوقائع وأن يتنبأ بها مستعينًا بقوانين كلية الطابع، وهو تجريبي لأنه يأخذ بمنهج المراقبة، المشاهدة كمعيار لقبول نظرية أو رفضها. ورغم أعتقاد التاريخانية المؤيدة أن التنبوء بالاعتماد على قوانين كلية تقبل الاختبار التجريبي هو أمر مشترك بين التاريخ والفيزياء، ترى هذه التاريخانية أن علم الاجتماع هو علم له مفاهيمه العلمية التي تختلف، ورغم علميتها، عن مفاهيم علم الطبيعة. وهذه المفاهيم هي: آ- طبيعة ودور المشاهدة. ب- طبيعة ودور القوانين التاريخية. جـ- طبيعة ودور أشكال التنبؤ. د- أهداف تفسير التاريخ.

الباب الثاني – الفصل الرابع

النتائج المستخلصة من تحليل بوبر للتاريخانية

يعارض بوبر في كتابه «عقم التاريخانية» بين مفهومه عن علم الاجتماع وبين مفهوم التاريخانية. فبينما يتبنى بوبر عقلية تجزيئية، تتبنى التاريخانية عقلية كلية. ولكي نكشف عن هذا التعارض

سنتوقف عند المواضيع الأساسية التي تمثل بالعادة صلب العلوم الاجتماعية وهي:

١- النبوءة التاريخانية: تعتمد بعض أشكال التنبوء على المشاهدة، ومثلها النبوءة. ويعتمد بعض آخر على التجريب، ومثله التنبوء التكنولوجي. اعتقد التاريخانيون بسبب تعقيد الظواهر الاجتماعية، أن إجراء التجارب الاجتماعية شيء مستحيل. الأمر الذي أجبرهم على أن يأخذوا بالنبوءة التاريخية ويبتعدوا عن أشكال التنبوء التكنولوجي.

٢- تكنيك الإصلاح التكنولوجي: وهنا أيضًا في مجال الإصلاح الاجتماعي، يتعارض المنهج التاريخي مع العلوم الاجتماعية التكنولوجية بقدر مايتعارض علم قائم على المشاهدة مع علم قائم على التجريب. فعلم الاجتماع التكنولوجي يبحث في الأحداث لافي القوانين. كما يبحث في إصلاح النظم الاجتماعية الموجودة بالواقع لافي خيال التاريخانيين، والنتيجة هي أن علم الاجتماع التقني يقدم خططًا للإصلاح قابلة للتحقيق، بينما يقدم علم الاجتماع التاريخاني خطط إصلاح مستحيلة التحقيق.

٣- علموية التاريخانية المؤيدة: توصي التاريخانية المؤيدة بإتباع المنهج العلمي. لكنها تقول بنفس الوقت أنه لاجدوى من محاولة تعديل التغيرات الوشيكة الوقوع بسبب أنها تغيرات حتمية، وقد يصل الأمر عند بعض هؤلاء إلى حدود إلغاء دور العقل وهذا الموقف يتعارض بالطبع مع ماتذهب إليه التاريخانية المعادية التي تقول بإمكان تغيير مسار التاريخ عن طريق العمل السياسي. التاريخانية تشجع على التدخل في حدود معينة. من دون اعتبار لمعقولية المشاريع التدخلية مهما تكن دقيقة. ومن شأن التاريخاني أنه يدعونا إلى أن نعدل نظام قيمنا الخاص بما ينسجم مع متطلبات التغيرات الوشيكة الوقوع من دون أن نتطاول على القوانين التاريخية.

٤- التقدم العلمي: يرد (مل) وهو تاريخاني أصيل، التقدم العلمي إلى قوانين الطبيعة البشرية. ويطرح (بوبر) في مواجهة (مل) رؤية أكثر موضوعية يرى فيها التقدم العلمي حصيلة للتنافس الحر بين الأفكار في إطار نظم اجتماعية تصون حرية الفكر فلا مجال لتقدم علمي بلا تلك النظم. ولذا يترتب على التاريخانية أن تؤسس التقدم على تحليل النظم الاجتماعية لاعلى رغبة الإنسان الطبيعية في التقدم.

الباب الثالث – الفصل الأول

أعداء المجتمع المفتوح

يعرض (بوبر) في كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه»، ثلاثة أشكال للتاريخانية يرأسها، كما يدعي، ثلاثة أنبياء زيف هم: أفلاطون وهيجل وماركس. وسنعرض باختصار فيما يلي تحليل بوبر لفلسفاتهم ونقده لكل منهم.

١ - **أفلاطون:** إن التاريخانية كما عرضها بوبر تكشف بوضوح عن أنها عقيدة تحاول أن تحل مشكلة التغير من وجهة نظر خاصة بها فمن الطبيعي إذن أن يكون لهذه العقيدة صلة وثيقة بصاحب فلسفة التغير الأول «هيراقليطس» وتتسم فلسفته بخاصتين اثنتين: الأولى بالتأكيد الشديد على التغير. والثانية هي خاصة كل تاريخانية، تتمثل في اعتقاد هرقليطس بأن التغير محكوم بقانون لايتغير، محكوم بقانون المصير الحتمي الثابت. لقد اعتقد (أفلاطون) أن كل التغيرات التي يمكن إدراكها في الكون، بما فيها التغيرات الاجتماعية، هي ظواهر فساد وانحطاط، ولكن من الممكن توقيف عملية التغير هذه عن طريق إيقاف كل تغير سياسي، عن طريق الجهد البشري ووضع نهاية لعملية الانحطاط. لقد عالج أفلاطون المسائل الاجتماعية والسياسية في حواراته الثلاثة، الجمهورية ورجل الدولة، والقوانين. وصف نشوء المجتمعات بعبارات وحدود أخذ بها من بعده، وبعد قرون عدة، فلاسفة كبارا أمثال «كومت» «مل» ومن بعدهما «هيجل» «ماركس». اعتمد أفلاطون من أجل فهم وتفسير الثورات السياسية التي عانى منها مجتمعه، على اعتقاده بأن أشكال التنظيمات الاجتماعية، المتحققة منها بالواقع أو تلك المحتملة، ليست إلا صورًا باهتة ونسخًا رديئة عن الدولة الكاملة التي لا تتغير والقائمة في عالم المثل. وهذا يعني أن التغيرات الواقعة داخل المؤسسة السياسية، الدولة، مسؤولة عن الصراع والشقاق اللاجتماعي الذي تحدث عنه هرقليطس. وهكذا حدد علم الاجتماع التاريخاني الأفلاطوني المكان الذي ينبعث عنه سبب التغيرات السياسية في طبيعة الشقاق الذي نظر له هرقليطس والذي كان يجري التعبير عنه في المجال السياسي في التناظرالطبقي وسببه المصالح الاقتصادية المتباينة. إن الصراع الطبقي هو، إذن القوة المحركة والمفسدة للتاريخ. وعند بوبر أن برنامج أفلاطون في المدينة الفاضلة برنامج (يوتوبي) وغير تقدمي، بخلاف ما

يُفسر بالعادة. فلو كان تقدميًّا، لما حاول أن يحل مشكلة تجنب الصراع الطبقي عن طريق منح الطبقة الحاكمة صلاحيات مطلقة على بقية الطبقات. ولوكان تقدميًّا لدعم اتجاه المساواة اللاطبقي القوي والفعال في (أثينة). لم يعمل أفلاطون على بناء دولة لم تتكون بعد، وإنما عمل على بناء دولة كانت قائمة، نموذجها الأصلي هو الدولة الاسبارطية. إن برنامج أفلاطون من وجهة نظر (بوبر) لا يعدو أن يكون نظرة حنين إلى ماض مستقر ضاع وإلى الأبد.

٢ - هيجل: إن من شأن هيجل، وماركس من بعده، شأن أفلاطون. إنهما لم يدركا، في نظر (بوبر) أن السؤال الحق لم يكن «من سيكون الحكام» بل «كيف يمكن ترويضهم». فهما يشاركان أفلاطون في كثير من النقاط على الرغم من اختلافات أساسيةتتعلق بكيفية تطور التاريخ. يرى (بوبر) أن النظم الاستبدادية، وهي مجتمعات مغلقة، قد استخدمت على مدار السنين الممتدة من العصور القديمة حتى أيام هيجل، أفكار أفلاطون وأرسطو في صراعها ضد المجتمع المفتوح، متجاهلة الأفكار الإنسانية والتحررية التي رفعها جيل (بركليس) العظيم والتي عبرت عنها المسيحية الأولى في ثورتها على القبلية اليهودية وفي رفضها لإله قبلي. أما هيجل، ولأنه أحد ألدّ أعداء المجتمع المفتوح، من وجهة نظر بوبر، فهو «كاتب لا يمكن هضمه.. ويفتقر إلى الأصالة، وليس ثمة شيء في كتاباته لم يذكر من قبل بشكل أفضل». لذلك ذهب مؤلف «المجتمع المفتوح» إلى تبيان أن هذه الأوصاف في مكانها وتنطبق عليه بكفاءة.لا يجد بوبر فوارق جوهرية بين هيجل وأفلاطون، إلا فيما يتصل بتطور التاريخ، وهو عند الأول تقدم وثراء متزايد للبشرية وليس انحطاطًا، أما فيما عدا ذلك فالتشابه شديد: فكلاهما يرى أن الدولة كائن عضوي، وكلاهما ينظر إلى الواقع النظرة ذاتها. وكلاهما رجعي في أساسه. لذلك يقف بوبر عند الديالكتيك وقفة متأنية كي يكشف لنا عن الطريقة التي استخدم هيجل بها هذا المفهوم ومرر نفسه بوصفه تقدميًّا بينما هو غارق في الجمود والتصلب والتسلط. لذلك يذهب بوبر إلى نقد الديالكتيك. فالديالكتيك الهيجلي من وجهة نظربوبر، ليس إلا صراع الأضداد واتحادها.

٣- ماركس: يظل ماركس، برغم كل النوايا الإنسانية التي يتحلى بها نبيًا زائفًا في نظر بوبر، لأنه شجع على الاعتقاد بأن

«النبوءات التاريخية هي المنهج العلمي لمقاربة المشكلات الاجتماعية». لكن حتمية ماركس جديدة ومختلفة. لقد قدم ماركس عنصراً جديداً أسماه المادية ومنحه مكانة العنصر الرئيس. فالاقتصاد مسؤول عن كل تغيير يكشف عنه التاريخ، وعلى «علم الاجتماع أن يتفق في الحصول مع تاريخ تطور أحوال المجتمع الاقتصادية، أي مع ما أطلق عليه اسم شروط الإنتاج. لقد بخس ماركس من وجهة نظر بوبر، قدرة الفكر تجاه العنصر المادي. إن مادية ماركس هي مصدر لسلسلة من الأخطاء المميتة في نظر بوبر: إنها هي المسؤولة عن رفض الهندسة الاجتماعية، ثم أن المادية، مسؤولة أيضاً عن موقف ماركس السياسي الذي يرى أن السياسات عقيمة في وجه الواقع الاقتصادي. مايراه بوبر هو أن ما نحتاجه حقيقة هو هندسة اجتماعية تدريجية وليس تاريخانية شمولية (غائية).

وفي حين اعتقد اليسار الأوروبي في فترة ما بين الحربين وبتأثير من ماركس، أن ليس أمام النظام الطبقي الرأسمالي القائم إلا أن يتحول إلى نظام لا طبقي، اعتقد بوبر أن الخيار بين الرأسمالية والشيوعية هو خيار باطل عملياً. وقد جاء الواقع مؤيداً وداعماً لخيار آخر هو العلاج السياسي. والعلاج السياسي نظرية تدعو إلى خلق مؤسسات اجتماعية قادرة على التدخل لحماية المواطنين الضعفاء من تنمر القوى الاقتصادية عليهم. يمكن لمن يتأمل صفحات «المجتمع المفتوح» المخصصة للماركسية أن يرى بوضوح، أن لب الخلاف بين بوبروماركس لايقع في عقيدتيهما الاقتصادية والسياسية بقدر ما يقع في مدركاتهما أو تصوراتهما الأنثربولوجية. فالماركسية تتعامل مع الإنسان بوصفه نتاج البنيان الاقتصادي. بينما يرى بوبر أن الفرد يمتلك استقلالاً ذاتياً محققاً بمنحه بعض الحماية من ضرورات الآليات الاجتماعية والاقتصادية، وبعبارة أخرى وخلافاً لماركس يمكن للأفكار أن تغير العالم.

الباب الثالث – الفصل الثاني

المجتمع المفتوح

تتأثر معظم الفلسفات السياسية المعروفة، من أفلاطون إلى ماركس، تأثراً شديداً بالمنطق والعلم ونظرية المعرفة. كذلك حال فلسفة بوبر السياسية. لقد اعتبر بوبر الحياة، بما فيها من تنوع، عملية لا تتوقف عن حل المشاكل. سواء أكانت بواسطة أفراد أم مجتمعات. والسياسات

التي تتبناها الحكومات ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة قرارات إدارية وتنفيذية تتضمن تنبوءات تجريبية. فالبرامج السياسية مهما بلغت من الجودة، غير قادرة أن تصير واقعًا عمليًّا مثمرًا، ولن تتحقق أي أهداف ما لم تتوافر وسائل التنفيذ ذات الكفاية. ونتيجة لما سبق، يربط بوبر الاستبداد، وهو أمر غير أخلاقي؛ باللاعقلانية، ويربط الديمقراطية، وهي أمر أخلاقي، بالعقلانية.

ولما كانت الأطروحات السياسية مرتبطة بطارحيها، فإن قدرًا من الأخطاء يقتضي تبديل طارحيها، لا بل من الضروري أن يكون بمكنة المحكومين إزاحة الحكام دون عنف واستبدال آخرين بهم ذوي برامج مغايرة. وذلك لا يتم إلا في ظلّ مجتمع مفتوح، أي مجتمع ديمقراطي. تقوم نظرية، بوبر، في التطور التاريخي على فكرة المجتمع المفتوح والمغلق. فالمجتمع المغلق مجتمع قبلي نموذجي ثابت تسيطر فيه المحرمات بشكل صارم على كل وجوه الحياة، ويكون دور الفرد فيه مرسومًا مسبقًا لا يمسه التبديل. أما في المجتمع المفتوح حيث التغير الاجتماعي مستمر، وفيه يكافح كل فرد كي يرقى بمستواه الاجتماعي، وما الصراع الطبقي إلا واحدة منها. ومما يجب التأكيد عليه هو أن الديمقراطية عند بوبر، لاتتمثل بانتخاب الحكومات من قبل الأغلبية، وإنما في قدرتها على المحافظة على أنواع معينة من المؤسسات الحرة، ويمكن للملتزم بحماية المؤسسات الحرة أن يبقى متسامحًا دون تناقض ذاتي أو خلل أخلاقي. وبمقدور رجل المؤسسات الحرة أن يتجنب الوقوع في أشراك متناقضة أخرى هي متناقضة الحرية. فالمطلوب لبقاء التسامح والحرية على قيد الحياة، أن نرضى بحد يقبل التحسين من كليهما. إن أفضل مجتمع يمكن بلوغه في نظر بوبر هو مجتمع تتوسع فيه حرية الأفراد إلى الحد الأمثل الممكن. وتقوم فيه مؤسسات معززة بسلطة الدولة للمحافظة على تلك الحرية أو خلقها إن لم تكن موجودة.

الخاتمة

العقلانية النقدية عند بوبر

١- العقلانية الكلاسيكية: تقوم هذه العقلانية على فكرة أن الحقيقة بنية وأن العقل يملك الوسائل للكشف عنها ويملك القدرة على أن يراها ويميزها عن الباطل متى وقفت أمامه مكشوفة. وقد عبرت هذه العقلانية عن نفسها في الفلسفة الحديثة

باتجاهين: اتجاه عقلاني تجريبي، وآخر عقلاني عقلي. وعلى الرغم من إعجاب بوبر بهذه العقلانية: إلا أنه يراها أنموذجًا للفكرة الخاطئة. لماذا؟ لأنها اعتقدت أن المعرفة، بينة، يقينية وسهلة البلوغ. فقد قادت إلى التطرف والتعصب والمذهب التسلطي.

٢- العقلانية عند بوبر: العقل لدى بوبر ليس صفة فطرية بقدر ما هو موقف مكتسب، نكتسبه من خلال تفاعلنا مع الآخرين. يرى بوبر أن الموقف العقلاني الذي يدعو إليه موقف غاية في الأهمية للساسة وللشعب في آن معًا. يرى بوبر أنه «ما من مرادف للعقلاني أفضل من النقدي». وأن «الاعتقاد والعقلاني يقع في إعطاء الأفضلية للجدير بالتفضيل على ضوء الحجج النقدية». وباختصار، فإن المثل الأعلى للعقلانية هو نمو للعقلانية هو نمو المعرفة الحدسية. ويعتمد ذلك على تربية تقليد عقلي ذي طابع نقدي إلى حد كبير. إذن تقضي العقلانية النقدية، ضرورة إلى الانفتاح على وجهات نظر الآخرين حتى حين تكون متعارضة مع وجهات نظرنا. عقلانية تعتمد على إيمان لا عقلاني. ولذلك «فالعقلانية مرتبطة بالفكرة التي مفادها أن الإنسان الآخر له حق في أن يصغى إليه وأن يدافع عن أدلته. الحق بمطلب التسامح من كل أولئك الناس الذين هم أنفسهم غير متعصبين. وطالما أننا بشر كلنا، فإننا نمتلك، من حيث المبدأ، القدرة على تواصل الواحد منا بالآخر. وفي هذه القدرة يكمن أملنا الوحيد في تجنب استخدام العنف وفي الاقتراب أيضًا من المثل الأعلى للحقيقة.

❖ ❖ ❖

متابعات: إصدارات

❖ فكرة الثقافة:

كتاب جديد للكاتب والناقد الإنكليزي «تيري إيجلتون». قام بترجمته إلى اللغة العربية من الإنكليزية المترجم الأستاذ «ثائر ديب». صدر الكتاب عن دار الحوار في /٢٥٦/ صفحة من القطع الوسط، ضمّ بين دفتيه /٥/ بحوث مشتركة في المضمون دون أيّ مقدمة أو خاتمة.

والمؤلف «تيري إيجلتون»، يعتبر من كبار نقاد الأدب في أوروبا، بخاصة في أعماله المتعلقة بمركزية الأدب في قضايا الحداثة وما بعدها. والذي ينطلق من «التجريبية النظرية» منهجًا وأسلوبًا في تقدير أعماله. تلك الأسلوبية التي تقف من الاجتماعي المتغير معرفيًّا موقف المحايث ماهويًا .أما

المترجم الأستاذ «ثائر ديب» فهو الذي أصبح شبه المتخصص في أعمال «تيري إيجلتون». فقد ترجم له إضافة إلى هذا الكتاب «نظرية الأدب» الذي صدر عن وزارة الثقافة في ترجمة متميزة، وكذلك كتاب «أوهام مابعد الحداثة».

الكتاب في ماهيته، محاولة للإجابة عن جدل العلاقة بين الثقافة والسياسة، باعتبارهما يتداخلان في نسق معرفي واحد، ويتخارجان في الممارسة. وبالتالي، فالكتاب في مضمونه، محاولة لإدخال السياسي في النسق الثقافي، باعتباره حكم قيمة لا حكم وجود فقط. ومحاولة لرؤية الآخر باعتباره من الذات وليس متخارجًا عنها. الجدل الذي يحاول إخراج الذات من دوغما الموقف إلى الحوار.

❖ سميح القاسم: ملك أتلانتس «وسربيات أخرى»

في إصدارها الأول المرافق لمجلة «ثقافات» الصادرة عن وزارة الثقافة والإعلام في مملكة البحرين، أصدرت مجلة «ثقافات» كتابها الأول الذي خصصته للأديب والشاعر الفلسطيني «سميح القاسم» في ديوانه الأخير إصدارًا تحت عنوان: ملك أتلانتس.. وسربيات أخرى».

يقع الديوان في /١١٠/ صفحات من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه «ست قصائد» مع مقدمة للديوان كتبها الدكتور «عبد الكريم الحسن» الناقد العربي السوري المعروف، وأستاذ النقد الأدبي في جامعة البحرين، وعضو الهيئة الاستشارية في مجلة «ثقافات».

قدّم الناقد الدكتور عبد الكريم الحسن للديوان بالقول: «في زمن المحنة الفلسطيني، لا يختبئ الموت في الْلُغز عند «سميح»، و «سميح» لا يقول الفلسفة، ولكن شعره فعل تفكير.

في زمن المحنة الفلسطيني، حيث تغيم القيم أو تغيب.. حيث البشرية مازالت بعيدة عن الإنسانية.. حيث يظلم العالم.. تحتجب الآلهة.. تختبئ الكينونة.. يبدأ فعل الشعر.

«ملك أتلانتس.. وسربيات أخرى».. مجموعة شعرية من ست قصائد.. ست قصائد وحسب، تتصدرها «ملك أتلانتس» التي نخصها بإضاءة نقدية تستأثر بها. لما لها من قيمة فنية وفكرية بعيدة المدى.

الانعطاف الذي ترسمه التجربة الجديدة، أن الكتابة بالرمز والأسطورة، أو بالصورة الشعرية، لا تحل محل الكتابة بالراهن المباشر، بل تمتعها وتستوعبها.

تلك هي السمة الأهم للتجربة الشعرية الجديدة.

من قصائد الديوان نقدم المقطع التالي من قصيدته «تناثر منّي شيءٌ».

تناثر مني شيء على الماء،
شيء تناثر على اليابسة
وشيء تناثر في الكتب، شيء على الدرب،
شيء تناثر في هيئة الأمم البائسة
وتجذب ساقي دوامة الرمل،
أخفي رويداً رويداً..
وأدرك اني أشيب
وأني أغيب
ولا بأس.. مازال شيءٌ من الحلم،
في ضجعة الموت
شيء من الصوت
في هداة الصمت
شيء من الضوء في جثة الضوء،
شيء أشب إليه،
بما ظلّ لي فوق دوامة الرمل،
في قبضة الأمل اليائسة
في أمل القبضة اليائسةْ
ولابأس.. مازال شيء من النور
شيء قليل من النور
في عتمة الكرة الدامسة!!

❖ الوسواس القهري:

صدر حديثًا ضمن سلسلة«عالم المعرفة»الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، كتاب تحت عنوان«الوسواس القهري». من تأليف الباحث الدكتور« وائل أبو هندي». يقع الكتاب في /٤٦١/صفحة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه: مقدمة وخاتمة و/١٥/ فصلة بحثية.

الباحث الدكتور« وائل أبو هندي» من مواليد مصر/١٩٦٤/ تخرج في كلية الطب البشري بمصر عام /١٩٨٧/، وحصل على الماجستير في طب الأعصاب والطب النفسي عام/١٩٩٢/، وعلى الدكتوراه في الطب النفسي عام/ ١٩٩٦/. يعمل حاليًا أستاذًا مساعدًا للطب النفسي بكلية الطب، جامعة الزقازيق، مصر، نشر العديد من الأبحاث والمقالات العلمية، وشارك في عدد في المؤتمرات العربية والعالمية. من مؤلفاته« نحو طب نفسي إسلامي» و«الوسواس القهري بين الدين والطب النفسي».

الكتاب هو الأول من نوعه باللغة العربية، يعالج مشكلة تصيب واحد من كل خمسين شخصًا في العالم. وهناك ما لا يقل عن/٦/ ملايين إنسان عربي مصاب بهذا المرض. يتناول المؤلف قضية الخلط الموجود لدى الكثيرين من العرب والمسلمين

مـــا بين الوســـواس الخناس والوســـواس القـهري. كما يعالج في كتابه الدراسات المعاصرة لهذا المرض في أربع دول عربية هي : الكويت، البحرين، السعودية، مصر. كما يعرض لتسعة وثلاثين حالة مرضية مصابة بالوسواس القهري.

❖ غريب يا زمن:

صدر حديثاً بدمشق مجموعة قصصية للأديب القـــاص «خلف الـزرزور» تحت عنوان« غريب يا زمن». تقع المجموعة في/ ١١١/صفحة من القطع الوسط، ضمّت بين دفتيهـا/١٣/ قـصـة قـصـيـرة، وهي من إصدارات عام/٢٠٠٣/.

الأديب القـــاص «خلف الزرزور» من القاصين السوريين الذين لهم إسهاماتهم في القصة القصيرة، والقصة القصيرة جداً. سبق ونشرت له «مجلة المعـرفـة» السّورية بعضـاً من نتـاجـه. وله أعـمـال أخرى هي« هل كان آخر الشرفاء»، «جنون دون سبق الإصرار».

تمتح المجموعة موضوعاتها من أجواء الحياة الاجتماعية العربية بعامة والسورية بخاصة. في جدل العلاقة بين الإنسان والحياة، بكُل تقلباتها، مسراتها وأحزانها. كل ذلك بلغة ايجابية لصالح شخصية تسعى رغم قساوة الظروف الحياتية إلى الأمل والابتسام.

❖ لعينيك هذا البنفسج:

عن دار غانم للطباعة والنشر، صدر حديثاً، للأديب والشاعر« مالك الرفاعي» ديوان تحت عنوان« لعينيك هذا البنفسج». يقع الديوان في/١٣١/صـفـحـة من القطع الوسط. ضمّ بين دفتيه مجموعة من القصائد التي تنتمي إلى القصيدة الكلاسيكية وقصيدة التفعيلة.

قـــدّم للديوان، الأديب الشـــاعـــر الكبير«حامد حسن» بالقول: الشاعر مسكون بالحب.. وفي شعره التعبير والموسيقى والتصوير. يعاني القلق والحنين، والسهر والدمع.. تفيأت ظلال دوحته الوارفة الغناء، فهدهدت مشاعري، وتيقنت أن لا خوف على الشعر.».

❖ في أطلال سومر:

عن دار« الكنوز الأدبية»، صدر حديثاً للشاعر الصيني« أحمد جان عثمان» مجموعة شعرية تحت عنوان « في أطلال سومر حيث أقيم». تقع المجموعة في/٧٨/ صـفـحـة من القطع الوسط. ضمّت بين دفتيها مجموعة من القصائد الشعرية الوجدانية المتعلقة بالطبيعة والحب والحياة.

والأديب الشاعر «أحمد جان عثمان» شاعر من الصين، مقيم في سورية. وهو خريج قسم اللغة العربية بجامعة دمشق. له

عدة مجموعات شعرية هي« السقوط الثاني»، لغز الأعراس»« الوصي على الذات»«كأن». ومجموعته الأخيرة إصداراً « في أطلال سومر».

❖ ❖ ❖

دوريات ومجلات

❖ المجلة التربوية:

صدر العدد ٦٧/ المجلد السابع عشر، يونيو/٢٠٠٣م/ من المجلة التربوية، التي تصدر عن مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت. وهي مجلة فصلية، تخصصية، محكمة، يرأس تحريرها الدكتور عبد الكريم الصفار.

احتوى العدد على مجموعة من الأبحاث، إضافة إلى التقارير ومراجعات وعروض الكتب، ومن ثم الرسائل الجامعية، وبعض ملخصات البحوث المنشورة باللغات الأجنبية مع ترجمة عربية لها.

من موضوعات المجلة: العلاقة بين إدراك المعلمات لدور المرأة والموجه التربوي في تشجيعهن على الابتكار واستخدامهن لأساليب تعزيز السلوك الابتكاري لدى التلاميذ (د. محمد محمود الشيخ حمد). الدور الاغترابي للتربية في الوطن العربي (د. يزيد عيسى السورطي). تطوير أداة لقياس إدارة الجودة الشاملة في مؤسسات التعليم العالي (د. نعمان محمد صالح الموسوي). تجريب تدريس العلوم بالمدخل اليباني في بعض مدارس المرحلة الابتدائية في مصر (د. مندور عبد السلام فتح الله). اكتساب مهارات تصميم وإنتاج برامج التعليم المبرمج باستخدام الخرائط الانسيابية في برنامج العروض العملية لشرائح الكمبيوتر (د. الغريب زاهر اسماعيل).

❖ التقدم العلمي:

صدر العدد الجديد من مجلة (التقدم العلمي) رقم /٤٢/ لعام /٢٠٠٣/. وهي مجلة علمية تصدر عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. يرأس تحريرها الدكتور عادل سالم العبد الجادر. تهتم المجلة بالدراسات العلمية والتربوية والنفسية الاجتماعية على المستويين العربي والعالمي. من مواد العدد نقرأ: صراع علمي بين الاستنساخ الجزئي والكلي (د. فاتن غازي). ريش الطيور وسمفونية الألوان (محمد مروان مراد). ترويض المارد السبرنيتي (حسام الهامي). تعاظم الاهتمام بالطب البديل (د. زينب الصعبي). إضافة إلى ملف عن شبكة المدارس المنتسبة لليونسكو (Aspnet).

❖ المنهل:

صدر العدد /٥٨٧/ من مجلة «المنهل» مجلة الآداب والعلوم والثقافة. وهي من المجلات العريقة في دنيا الصحافة

العربية. أسسها الأديب المرحوم عبد القدوس القاسم الأنصاري عام /١٩٣٧/ وما زالت تصدر حتى الآن. ضمّ العدد الجديد مجموعة من المقالات في حقول الثقافة والأدب والعلم. من مواد العدد نختار: تناقض المتنبي نموذجًا لحال الأمة (د. خير الدين عبد الرحمن). الإضاءة في الكائنات الحية (محمد فيض الله الحامدي). المرأة واللغة (د. مصطفى عبد الواحد). التراث والمعاصرة (هيثم الخواجة). الخط العربي بين الفن والحرفة (ممدوح الزوبي) إضافة إلى مجموعة أخرى من المقالات والنصوص الإبداعية. وقد تميز هذا العدد بمشاركة واسعة من الأقلام السورية.

❖ **الثقافة العالمية:**

صدر العدد الجديد /١١٩/ من مجلة «الثقافة العالمية» عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت لعام /٢٠٠٣/. وهي مجلة تهتم بالدراسات الفكرية المترجمة عن اللغات العالمية، ويرأس تحريرها الأستاذ «بدر الرفاعي»: ضمّ العدد بين دفتيه مجموعة من المقالات العلمية والأدبية والفنية من أهمها: أين تقع حدود الكون. من تأليف (سيرج برونييه) وترجمة (محمد الدنيا). معايشة الميكروبات. من تأليف (جويل جونسون) وترجمة (فرج الترهوني). مأساة أمريكا. من تأليف (توماس دوهرتي) وترجمة (د. شعبان عفيفي). إضافة إلى مجموعة من المقالات والدراسات والمتابعات الأخرى.

❖ **شؤون اجتماعية:**

صدر حديثًا، العدد /٧٧/ من مجلة شؤون اجتماعية. وهي مجلة فصلية تصدر بالتعاون بين الجامعة الأمريكية وجمعية الاجتماعيين بالشارقة وهي مجلة محكمة، يرأس تحريرها، د محمد عبد الله المطوع. ضمّ العدد بين دفتيه مجموعة من الدراسات والبحوث الأكاديمية، من أهمها: اتجاهات الطالبة الجامعية السعودية حول بعض القيم الاجتماعية والسلوكية الراهنة (د. أمال صلاح عبد الرحيم). العوامل الخارجية والتطور الديموقراطي في مصر (د. حسنين توفيق إبراهيم). اشكالية المحافظة والتجديد. اتجاهات التجديد والتقليد في العقلية العربية (د. علي وطفة). تعليم العلوم بالمدخل الياباني ذي البعد الاجتماعي (د. مندور فتح الله). إضافة إلى مجموعة من الندوات وعروض الكتب وملخصات الأبحاث مترجمة من الإنكليزية إلى العربية.

❖ **الأبحاث:**

صدر العدد الجديد من مجلة «الأبحاث». وهي مجلة سنوية تصدر عن كلية الآداب والعلوم في الجامعة الأمريكية ببيروت. يرأس تحريرها الأستاذ أسعد

خير الله. ضمّ العدد مجموعة من الدراسات والأبحاث الأكاديمية من ضمنها (توظيف الشكل المركب من صناعة تأريخ التراث الإسلامي (ستيفن ليدر). تفسير أبو الجارود عن الإمام الباقر (ماهر جرار). مباراة شعرية جاهلية في وصف الخيل (أكيكوسومي). حول الاستعمار الأوروبي في أفريقيا الوسطى (زافيا لوفين). التفكيكية بين النظرية والتطبيق (مهدي عرار). إضافة إلى بعض المراجعات لكتب صادرة حديثًا، وملخصات للأبحاث باللغة الإنكليزية.

❖ ثقافات:

صدر العدد الجديد من مجلة «ثقافات» حاملاً الرقم /٥/ شتاء /٢٠٠٢/. وهي مجلة ثقافية فصلية تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، يرأس تحريرها الأستاذ علوي الهاشمي. ويديرها نخبة من الأساتذة والباحثين، وتتجلى بمساهمة عربية سورية كبيرة. ضمّ العدد مجموعة من الأبحاث والدراسات منها: إشكالية الحرية والإبداع في الفكر الحديث والمعاصر (مسعود ضاهر). الرهان على الحقيقة الشعرية (صلاح فضل). النظام الثقافي الاجتماعي في الرواية (نهى بيومي). إضافة إلى حوار مع الشاعر الفلسطيني سميح القاسمة، ومجموعة من النصوص الإبداعية القصصية والشعرية.

❖ آفاق الثقافة والتراث:

صدر العدد الجديد من مجلة آفاق الثقافة والتراث حاملاً الرقم /٤٢/ تموز لعام /٢٠٠٣/. والمجلة تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث. ضمّ العدد الجديد بين دفتيه مجموعة من المقالات والأبحاث من ضمنها: الإعلام العربي وصناعة الرأي العام (مدير التحرير). موسيقى الشعر في ديوان دريد بن الصمة (أحمد اسماعيل حمد). تجليات الواقع الاجتماعي في شعر يحيى بن حكم الغزال (د. خالد باقر). المخطوطات العربية المتعلقة بعلم التاريخ (د. رضا حواش). إضافة إلى مجموعة من المقالات والأبحاث الأخرى.

❖ الرافد:

صدر العدد الجديد /٧٢/ أغسطس /٢٠٠٣/ من مجلة الرافد التي تصدر عن دائرة الثقافة والإعلام في دولة الإمارات العربية المتحدة. وهي مجلة ثقافية شهرية، تُعنى بالشأن الثقافي العام العربي والعالمي. ضمّ العدد مجموعة من المقالات والنصوص الإبداعية من أهمها: العولمة والمنظور الغربي للإسلام والمسلمين (د. بركات مراد). مقدمات التفكير في المشروع النهضوي العربي (كمال عبد اللطيف). الأدب في عهد ستالين (إيسيا برلين). كما ضمّ العدد ملفًا تحت عنوان «ملامح من الأدب

الياباني» قدم فيه مجموعة من المقالات والنصوص الإبداعية بأقلام مجموعة من المترجمين العرب.

❖ **الهـلال:**

صدر العدد الجديد من مجلة «الهلال» المصرية، أغسطس لعام /٢٠٠٣/. متضمناً مجموعة من المقالات في شتى فنون الفكر والثقافة والأدب. ومجلة الهلال من أقدم المجلات العربية التي مازالت تصدر حتى الآن، فقد أسسها الأديب العربي النهضوي «جرجي زيدان» عام /١٨٩٢/. ويرأس تحريرها حالياً الأستاذ مصطفى نبيل. من مواد هذا العدد نقرأ: فوضى الواقع الثقافي. التأليف إلى أين؟ (د. محمد رجب بيومي). تسويق الأديان على الإنترنت (د. أحمد محمد صالح). الفكر العنصري وازدراء البشر (محمد يوسف عدس). نهاية العروبة (د. أحمد يوسف أحمد). زكي نجيب محمود (د. عبد الرشيد محمودي). حامد ربيع (د. نيفين سعد). الإبداع وفلسفة التعليم (د. شريف حتاتة). الحضارة الإنسانية تزاوج لا صراع (فاروق خورشيد). الخطاب الثقافي (د. صلاح قانصوه).

❖ **المعلم العربي:**

صدر العدد الثاني حزيران لعام /٢٠٠٣/ من مجلة «المعلم العربي». وهي مجلة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية. تُعنى بالهم التربوي والثقافي العربي، يرأس تحريرها **الأستاذ عادل ناصيف**. ضمّ العدد **مجموعة من البحوث في التربية والأدب والثقافة والعلوم والتربية الفنية**. من مواد العدد: **الخوف المرضي من المدرسة** (د. رياض القاسمي). العلاقة بين العلم وعلم النفس (جهينة حسن). المؤرخ المقريزي (موفق نخلة). في تجربة فارس زرزور القصصية (محمد رضوان). رؤى جديدة في التذوق الفني (محمد الياس).

❖ ❖ ❖